

مجلة
كلية الآداب
بالجامعة المصرية



المجلد الرابع

الجزء الأول

مايو ١٩٣٦

تصدر هذه المجلة مرتين في السنة : في مايو وفي ديسمبر ،
وثمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ،
وتوجه المكاتبات الخاصة بها إلى مكتبة كلية الآداب بالجيزة .

القاهرة

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

المجلد الرابع — الجزء الأول

مايو ١٩٣٦

موضوعات القسم العربي

صحيفة

- ١ — شفيق غريبال : مصر عند مفترق الطرق (١٧٩٨—١٨٠١)،
المقالة الأولى في ترتيب الديار المصرية في عهد
الدولة العثمانية، كما شرحه حسين أفندي
أحد أفندية روزنامة في عهد الحملة الفرنسية. ١
- ٢ — محمد مصطفى زيادة : بعض ملاحظات جديدة في تاريخ دولة المماليك ٧١

موضوعات القسم الأوربي

- ١ — ك. ه. ديتمان : أهمية الحضارة المصرية القديمة في تاريخ الثقافة
الأوربية ١
- ٢ — ف. فيكتنتيف : عن "حاجي الملك الثعبان" ١٦
- ٣ — و. ج. وادل : ترجمة نصوص متعلقة بفيضان النيل ، للغة
الإنجليزية ٢٢
- ٤ — محمد سليم سالم : بحث في مسألة "المقرم" في عبادة إيزيس. ٣٩
- ٥ — ك. ه. و. سكيف : مذكرات إضافية عن ميوس هيوموس. ٥٥

مصر عند مفرق الطرق

١٧٩٨ - ١٨٠١

(المقالة الأولى)

ترتيب الديار المصرية في عهد الدولة العثمانية

كما شرحه حسين أفندي أحد أفندية الروزنامة في عهد الحملة الفرنسية

تمهيد :

بلغت مصر في السنوات من ١٧٩٨ إلى ١٨٠١ مفرق الطرق ، قد ختم الاحتلال الفرنسي في تلك السنين عهداً من تاريخها ومهد لعهد آخر : لعهد محمد علي وخلفائه . وقد خَافَ فرنسيو حملة بوناپرت — من علماء ورجال حرب وسياسة وإدارة — الشيء الكثير عن مصر كما وجدوها ، ويستطيع الباحث في تاريخ مصر العثمانية أن يصور لنفسه — بواسطة ماخلفه الفرنسيون — مصر في ختام العهد المملوكي العثماني وأن يتدرج بأبحاثه من ذلك الموضع إلى موضع سابق له حتى يصل للفتح العثماني نفسه . كما أن الباحث في تاريخ مصر الحديثة لا يجد موضعاً يبدأ منه عمله خيراً من ذلك الموضع ، وهو لا يستطيع بغير ذلك أن يدرك مدى التطور الذي حدث في القرن التاسع عشر .

وسنحاول في هذه المقالة وأخواتها تصوير مصر عند مفرق الطرق ، وأن يكون هذا التصوير عن طريق عرض طائفة من الوثائق الأصلية عرضاً مصحوباً بالشرح الوافي ، والتعطيل الدقيق .

التعريف بحسين أفندى وأجوبته :

لما تَوَلَّى الفرنسيون حكم مصر كان مما اهتموا به أكبر اهتمام أن يعرفوا طرق حكمها ، ونظم أرضها وجباية أموالها . حرص على هذا رجال الإدارة منهم كما حرص عليه العلماء ، فمن الأولين بوسيلج (Poussielgue) مدير المالية ، أو كما عرفه المصريون إذ ذاك « بوسليك » مدير الحدود ، ثم خليفته في الإدارة المالية استيف (Estève) ، ومن الآخرين لانكريه (Lancret) وجيرار (Girard) المهندسان وعضوا المجمع المصرى .

وقد عانوا في هذا السبيل أشد العناء . وذلك أنه عند قدوم بونابرت غادر البلاد الباشا العثماني ، وصحبه في فراره الروزنامى ، كبير الإدارة المالية ، وقد أدى هذا القرار وسقوط الحكومة القائمة ، وهزيمة المماليك إلى شيء كثير من اختلال الأحوال واضطراب الأمور . هذا إلى أن جل المباشرين للشؤون المالية ، وبخاصة الأقباط منهم ، كانوا حريصين على أن لا يفضوا بما عندهم من أسرار مهتهم ، فهم — من جهة — لم يطمئنوا بعد إلى استقرار الأمر للفرنسيين ، وهم — من جهة أخرى — يريدون بقاء تصريف هذه الشؤون في أيديهم . وقد روى استيف نفسه أنه لما تملكه اليأس من فرط مراوغتهم تحايل حتى جمع عدداً منهم في منزله ، وأغلق الأبواب وأبقاهم في منزله في الأسر ثلاثة شهور اضطروا في خلالها إلى أن يقدموا له بيانا دقيقا بما هو مربوط على البلاد من أنواع الأموال بلداً بلداً^(١) .

ولكن استيف وأقرانه لم يلقوا من بعض شيوخ القاهرة ، وكبار أهل الديوان كل هذا الاعنت ، واستطاع لانكريه بفضلهم أن يضع مقالته في نظام ضرائب

(١) Estève : Compte rendu de l'administration des finances pendant l'établissement des Français en Egypte. pp. 350 — 351.

مطبوع بلا تاريخ — (في محفوظات كلية الآداب) .

الأرض الزراعية وحكومة بلاد الأرياف للنشورة في كتاب وصف مصر^(١) ، كما استفاد منهم استيف في تحرير مقالته المستفيضة في مالية مصر من الفتح الثماني إلى الفتح الفرنسي المنشورة في نفس الكتاب^(٢) .

وكان ممن أعلن استيف بكل ما يعلم حسين أفندي من رجال الـروزنامة — فأجاب على الأسئلة التي وجهها إليه ، ونظم إجاباته في ستة عشر بابا ، وكان هذا في ١٣ محرم سنة ١٢١٦ أو أواخر مايو سنة ١٨٠١ أى قرب انتهاء العهد الفرنسي .
وهاك بيان هذه الأبواب كما وردت في الأصل .

الباب الأول : في تعريف القاهرة [وبعبارة أصح باشوية مصر] ونظامها وأمرائها ، الباب الثاني في تعريف صنایع مصر وعلتهم وخدمتهم ، الباب الثالث في تعريف الأوجاقات السبعة وأسمائها ، الباب الرابع في تعريف الحكام القاطعين بالأحكام الشرعية مثل القاضي وغيره ، الباب الخامس في تعريف الأفندية وخدمتهم الباب السادس في تعريف الولايات وبلاد الأقاليم المصرية ، الباب السابع في تعريف التزام الملتزمين ، الباب الثامن في تعريف الأراضي ووضع يد الملوك عليها ، الباب التاسع في تعريف البلاد وضبط أطيافها حين تداولت هذه الملكة إلى السلطان سليم ، الباب العاشر في تعريف الميرى وتمكين الملتزم من الالتزام ، الباب الحادى عشر في تعريف تمكين الملتزمين في الالتزام والتملاحين من الأراضي ، الباب

(١) في المجلد الحادى عشر من ٤٦١ إلى ٥١٧ من القسم الخامس بالحالة الحاضرة من كتاب وصف مصر ، الطبعة الثانية ، باريس سنة ١٨٢٢ — وفي هذه المقالة سنحيل القارىء على تلك الطبعة وحدها .

(٢) في المجلد الثانى عشر من ٤١ إلى ٢٤٨ من نفس القسم من نفس الكتاب .
وقد لحس المؤلفين إبراهيم بك زكى في كتابه « الحالة المالية والتطور الحكومى في عهدى الحملة الفرنسية ومحمد على » المنشور فى القاهرة (بلا تاريخ) . وقد رأى زكى بك استبعاد الجداول الطويلة جدا التي وردت في مقالة استيف ، وهذا مما يؤسف له لأن تلك الجداول تصور الحالة المالية تصويرا تاما . هذا وقد استخدم المؤلفين ممر الأمير عمر طوسون في كتابه « مالية مصر من عهد القراعة إلى الآن » — الاسكندرية ١٣٥٠ / ١٩٣١ .

الثاني عشر في تعريف مقدار الميرى إلى غاية تحرير حسن باشا كان قدره أى شىء ،
والآن قدره أى شىء ، الباب الثالث عشر في تعريف سبب ترتيب الميرى على البلاد
وقدره ، الباب الرابع عشر في تعريف سبب ترتيب مصاريف الميرى ، الباب الخامس
عشر في تعريف الموارث وما يخص بيت المال ، الباب السادس عشر في تعريف
الأسئلة الآتى ذكرها فيه [وهى متنوعات أغلبها تاريخى] .

وتقع هذه الأبواب فى ٧٥ صفحة فى مجلد مخطوط بقلم معتاد محفوظ بدار
الكتب المصرية تحت رقم ١١٥٢ فى فهرس التاريخ . وقد أخطأ محرر الفهرس فبدلا
من أن يقول أنها الأجوبة التى أجاب بها حسين أفندى استيف خزينة دار الجمهورية
وضع لفظة « أساقفة » بدلا من استيفو الموجود بالأصل . وقد بينا أرقام الصفحات
الأصلية داخل أقواس . هذا وقد كتب على المجلد ما يفيد أنه اشترى من تركة
للمرحوم قدرى باشا وأضيف فى ١٠ نوفمبر ١٨٨٩ .

وينتسب حسين أفندى صاحب هذه الأجوبة إلى الروزنامة — وقد تولاهما
فصلاً فى أيام الاحتلال الفرنسى دون أن يتلقب بلقب روزنامى مصر^(١) . والروزنامى
— كما قال حسين أفندى — يجب أن « يكون عاقلاً مسلماً وهو وكيل عن السلطان
فى الأموال الميرية وهو الذى يرد المشورة على الباشاوات فى كامل الأمور
الصالحة »^(٢) — وهو رئيس أفندية الروزنامة التى « رتبها السلطان سليم ترتيباً عظيماً
وجعلها من أسرار الملوك على سائر تعلقات الناس » ، وقد مكن السلطان الأفندية
فى وظائفهم « ومن بدم فى ذرياتهم وماليكهم إن كانوا يكونوا أهلاً إلى صنعة
الكتابة ، ولا يقع فيهم تغيير ولا تبديل إلا بالموت أو بخيانة ظاهرة ، وكل من مات
منهم يدفع أتباعه الحلوان إلى نائب السلطان ويُمكنون فى ذلك بالحلوان الذى

(١) Estève : " Compte rendu " cité, p. 354.

(١)

(٢) السؤال السادس من الباب السادس عشر .

يدفعونه»^(١). ووصفهم استيف في مقاتله في مالية مصر بأنهم كانت لهم مكانة بين قومهم ، وأنهم بلغ بهم الحرص على سرية أعمالهم أن اجتدعوا خطأ لكتابة حسابهم لا يمكن لنيرهم قراءته^(٢). ثم أضاف إلى ذلك أن الشرقيين كانوا يباهون بما أوتى أفندية الروزنامة من الاطلاع ولين الجانب . أما عن أصلهم فقد لاحظ استيف أن أكثرهم كان من المالك ، وأنهم كانوا عادة يُعِدُّون مما ليكم لتولى وظائفهم^(٣). هذا وفي أكثر من موضع في الجبرتي نجد ما يؤيد قول استيف عن اشتغال الأفندية بالعلم من معقول ومنقول .

يخطئ إذن من يتوهم أن الإدارة العليا لمالية مصر كانت في يد الأقباط ، والواقع — كما سنرى — أنه لم يكن بالروزنامة من غير المسلمين إلا ثلاثة صيارف من اليهود . ولم يأت اتصال الأقباط بالمالية إلا عن طريق اشتغالهم بالجباية في بلاد الأرياف ، وبمباشرتهم لحصص الأمراء من المالك ، وبالتزام موسريهم ببعض الاحتكارات الحكومية .

قلنا إن حسين أفندي تولى عمل روزنامي مصر أثناء الاحتلال الفرنسي ، ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك أن الروزنامة — كما وصفها هو في أجوبته — بطل عملها أثناء ذلك الاحتلال ، وقد عهد الفرنسيون ببعض اختصاصها إلى لجنة من خمسة كان أعضاؤها المصريون الشيخ المهدي وحسين أفندي والمعلم فلنأؤوس^(٤) .

ولا نستطيع الآن التحقق من تاريخ حسين أفندي بعد جلاء الفرنسيين عن

(١) السؤال التاسع عشر من الباب الخامس .

(٢) هو خط القرمة المشهور ، وصفه Deny بأنه :

«Sorte d'écriture destinée aux mandarins de l'ancienne administration et dont le déchiffrement présente les difficultés, que l'on sait, pour ceux qui n'ont pas la routine.» Deny : Sommaire des Archives turques du Caire. p. 33.

(٣) Estève : Memoire Sur les Finances de l'Egypte. p. 242.

وما ذكره عن اتخاذ الأفندية للمالك يرجع إلى ما لوحظ من ضعف تأصل نسل المالك بمصر ، وهو مبحث من المباحث الهامة في تاريخهم .

(٤) Estève : Compte rendu cité. p. 354.

(٤)

مصر ، وليس لدى ما يثبت — أو ينفي — أنه هو نفس حسين أفندى الذى تقلد
الروزنامة فى عهد محمد على ، ثم بلغ منصب الدفتردارية فى جمادى الثانية من سنة
١٢٢٢ ، ثم تم عليه الباشا أموراً فأمر بضربه وتجريدته من وظيفته وكان ذلك
فى عام ١٢٢٨^(١) .

تحليل أجوبة حسين أفندى :

من يحقق النظر فى هذه الأجوبة ثم ينتقل لدرس مقالة استيف فى مالية مصر
ولطالمة الحوادث كما سجلها الجبرى لا يمكنه إلا أن يلاحظ أن حسين أفندى إما أنه
كان شديد الغفلة أو أنه تمعد فى وصفه أن ينحو نحو التقرير النظرى فقط ، وذلك
لأنه تجنب تفصيل الواقع تجنباً يكاد يكون تاماً — اللهم إلا فى موضع أو موضعين
اضطره السائل فيها إلى أن يتحدث عن بعض ما أحدثه الأمراء المماليك فى أيامه
من الحوادث ، وبذلك لانكاد نلصق فى أجوبته أى أثر لما كان سائداً من
الاضطراب والعسف ، من غضب الأقوياء وضياع الحقوق واختلال السجلات
والمقاييس والسكة مما سببته كله وانحماً عند مانع فى مقالاتنا الثانية لمقالة استيف
فى مالية مصر .

لم يصدر هذا عن غفلة فحسب أفندى كان من رجال الروزنامة ، وكان على
رأسها أيام الفرنسيين فهو على تمام الاتصال بما هو واقع . إنما صدر هذا عن رغبته
فى الإجابة على الأسئلة التى وُجّهت إليه بوصف ترتيب الديار المصرية كما رسمه
السلطين ، وكما يجب أن يكون لا كما عبث به حوادث الزمان .

ولهذا النحو من وصف النظم قيمته ، إذ هو يدلنا من جهة على نوع الكمال
الذى كان ينشده الواضعون ، ويبعثنا — من جهة أخرى — على استقصاء أسباب

(١) الجبرى فى حوادث ١٢٢٢ و ١٢٢٨ فى المجلد الرابع .

قصور الناس عن بلوغه ، أو بعبارة أخرى أسباب ابتعاد الواقع عن القانوني . هذا إلى أن أجوبة حسين أفندي تصور لنا ما كان يعرفه أهل العلم عند نهاية العصر المملوكي العثماني عن الأصول التاريخية لنظم ذلك العهد .

يعتقد حسين أفندي أن النظم التي وصفها كانت كلها مما رسم به السلطان سليم عند فتحه لمصر ، ثم يقرر أن السلطان سليم فيما رسم من النظم الخاصة بمجازاة الأرض الزراعية وربط الأموال لم يكن مبتدعاً بل كان مقررّاً لحقوق وخطط ترجع لعهد قديم جداً ، لعهد استوزار فرعون لسيدنا يوسف عليه السلام .

أما أن ترتيب الديار المصرية كما جاء في أجوبته كان من رسم سليم أو أى سلطان آخر ، فقد ثبت أن هذا لم يكن كذلك بل ثبت على العكس أن ظروف الأحوال كان لها في إحداثه تأثير أكبر من تأثير التشريع السلطاني . يتضح هذا أولاً في المجلد الخامس من تاريخ ابن أبياس الذي نشر أخيراً^(١) والذي يتناول الكلام على عهد نيابة خير بك ، وهو أول من تولى النيابة عن السلطان العثماني في إدارة شؤون مصر . وتجد في هذا الكتاب خير بك يعالج المسائل بقدر جهده طبقاً لقواعد سياسية أساسية لا طبقاً لنظام موضوع . ويتضح هذا ثانياً في بحوث العلامة سلفستردى ساسى — في تاريخ تطور حق ملكية الأرض الزراعية في مصر — التي أعيد طبعها في أيامنا فأصبحت بذلك أقرب منالاً مما كانت^(٢) . وقد استطاع سلفستردى ساسى أن يثبت بواسطة تحليل بعض الوثائق فساد ما زعمه بعض الباحثين من أن رعايا الدول الشرقية الاستبدادية ليست لهم حقوق مدنية . كما استطاع أن يكشف لنا عن جانب من ذلك التطور في النظم الذي أشرنا إليه ، وإن كان كشفه هذا

(١) الجزء الخامس من كتاب بدائع الزهور في وقائع الدهور تأليف محمد بن أحمد بن أبياس الحنفى ، نشر الجمعية المستشرقين الألمانية باعتناء كاله ومحمد مصطفى وموريس سورينهايم في استانبول سنة ١٩٣٢ .

(2) Bibliothèque des Arabisants Français : Première Serie : (٢)
Silvestre de Sacy. 2 tomes. Publications de l' Institut français d'Archéologie
Orientale. Le Caire 1923. tome II pp. 1 — 278.

غير متصل الخلفات . ومهما يكن فقد أرشد الباحثين إلى الطريقة المثلى في دراسة هذا الموضوع ، وهى الطريقة التى تقوم على قاعدتين : الأولى تحليل وثائق أصلية من عصور مختلفة (وقد فعل نفسه ذلك) ، الثانية موازنة ماحدث في مصر بما حدث في ممالك ظروفها مماثلة لظروف مصر ك بعض ولايات الأمبراطورية الهندية مثلا (وقد تبه إلى ما في هذه الموازنة من نفع) .

وأما ماذهب إليه حسين أفندى عن تأصل القواعد التى قامت عليها السياسة المالية والإدارية في هذه البلاد — وقد عبّر عن هذا التأصل بنسبتها لمهد وزارة سيدنا يوسف — فأمر يقره عليه البحث الصحيح . إذ أن هذه القواعد كانت مما يمليه واقع الحال وظروف الحياة المصرية في مختلف العصور .

وبعد فأخر ما نتحتم به هذا التحليل هو أن نشير إلى أن شقاء المصريين في العهد المملوكى العثمانى يجعلنا ننسى حقيقة هامة هى أن من السلاطين والعظماء من كان راغبا أصدق رغبة في إحقاق الحق وفضل الخير وثبیت العدل . وقد قال حسين أفندى في آخر كلامه عندما سئل عن انتفاع السلطان بملك مصر أن هذه المملكة جميعها ملكه وأنه لا ينظر إلى الانتفاع منها بل رتب مصرفها على قدر جبايتها وقرر أن ما فاض من الجباية يبقى لينفق منه في عمارتها وما ينعم به على الناس .

مذكرة بالمراجع التي استعين بها في التعليق على الأجوبة

- 1 — *Estève* : Mémoire sur les finances de l'Egypte, depuis sa conquête par le Sultan Selym er jusqu' à celle du général en chef Bonaparte, par M. le comte Estève, trésorier général de la Couronne, officier de la Légion d'Honneur, ex-directeur général des revenus publics de l'Egypte.

Description de l'Egypte. Etat moderne. 2^e. édition. Paris 1822. tome. 12. pp. 41 — 248.

- 2 — *Estève* : Compte rendu de l'Administration des finances pendant l'établissement des Français en Egypte.

بلا تاريخ (مخطوطات كلية الآداب).

- 3 — *Lancret* : Mémoire sur le Système d'imposition territoriale et sur l'administration des Provinces de l'Egypte, dans les dernières années du gouvernement des Mamlouks.

Description de l'Egypte. Etat Moderne. 2^e. éd. tome II. pp. 461 — 571.

توفي لانكريه في عام ١٨٠٧ قبل نشر مقاله وبهذا لم يتمكن من مراجعتها.

- 4 — *Deny* : Sommaire des Archives turques du Caire. Le Caire 1930.

هذا وقد استعنا أيضاً ببعض مقالات أخرى في كتاب وصف مصر وقد بينها في مواضعها.

٥ — الجبرتي : عجائب الآثار في التراجم والأخبار . الطبعة غير الأميرية .
ولسكنا نحيل دائماً على السنين ورقم المجلد .

وقد استعنا أيضاً بصبح الأعشى للقلقشندي (طبعة دار الكتب المصرية)
والجزء الخامس من تاريخ ابن إياس (طبعة كاله وزميلييه) وبحوث سلفستري
سلسي التي أعاد نشرها المعهد الفرنسي للآثار الشرقية .

[١] هذا بيان الأجوبة عن السؤالات التي سأل عنها حضرة إستيفو — خزينة دار الجمهور الفرنسي — عن القاهرة وترتيبها ونظامها من حسين أفندي ، فأجابه عنها بما فتح الله سبحانه وتعالى عليه لا بقوة فهمه ، وأجابه بالانكسار ، وهذه السؤالات والأجوبة مرتبة على الأبواب الآتي ذكرها فيه ، وحرر ذلك في ١٣ محرم افتتاح سنة ١٢١٦ .

الباب الأول

في تعريف ترتيب القاهرة ونظامها وأمرائها

السؤال الأول

عن نظام مصر حين دخل السلطان سليم : كيف كان نظامها ؟ فأجابه المذكور عن ذلك : حين دخل السلطان سليم وملك مصر ورتبها بترتيب عظيم وأبقى جميع الناس على ما هم عليه ورفع عنهم اللطام والحوادث التي كانت ابتدعتها دولة الجراكسة والتراتب [٢] التي رتبها ويأتي ذكرهم فيما بعد ، وحين أراد التوجه من مصر أقام وكيلاً عنه يحكم في القاهرة للذكورة .

السؤال الثاني

عن الوكيل الذي أقامه ، فأجابه المذكور : إن الوكيل هو الباشا الذي يحضر إلى مصر في كل سنة^(١) من اسلامبول ، وهو الحاكم فيها بسائر الأحكام ، وأذن له

(١) يجب ألا يفهم من قوله هذا أن الباشا الواحد لا يقيم في ولايته إلا سنة واحدة ، والحقيقة أن الباشا كان يمين لسنة واحدة قابلة للتجديد . ولكن ما جرى على الباشوات من العزل والنقل جعل متوسط مدة إقامة الواحد منهم في باشوية مصر نحو سنتين . تجد ثبت أسماء الباشوات من الفتح الثاني في آخر الجزء الثالث من Précis de l' Histoire d' Egypte التي ألفته لجنة من المؤرخين والأثريين ونصرتها الجمعية الجغرافية الملكية بالقاهرة .

هنا وينبغي ألا يخطئ بين لقب باشا القاهرة أو مصر ولقب « والي » فإن الوالي في ذلك العهد كان يطلق عادة على رجل وظيفته صيانة الأمن في المدينة وما يتعلق بذلك فهو شبيه بحكمدار البوليس في أيامنا .

بالختم والعلامة على جميع التمكنينات التي يقع فيها التغير بالبيع والشراء^(١) ، ورتب له جنوداً وكتخداً ومهرداراً وخزنداراً وترجاناً ذا فهم وفصاحة ورئيس ديوان وأغاوات ، وجعل مسكنه بالسرايا التي هي داخل قلعة مصر [ورتب له أيضاً] ديوان أفندي^(٢) .

السؤال الثالث

من أين كان إيراد الباشا وعوائده ، فأجابه المذكور أن حضرة السلطان سلم رتب له إيراداً وعوائد معلومة على أصناف البهار في كل فرق [٣] بن أربعائة فضة ، وعوائد على الأمراء والصناجق وقت تلبسهم ، وعلى كشاف الولايات وقت توليتهم وعلى الجمارك مثل ديوان اسكندرية ورشيد ودمياط وبولاق ومصر القديمة ، وعوائد على أمين البحرين وأمين الخردة وعلى الضربخانه وعلى أرباب المناصب ، وجعل [له] حلوان بلاد الأموات ، وربط عليها أموالاً أميرية في كل سنة تدفع إلى ديوان السلطان ، وقدرها خمسمائة وستة وخمسون كيساً مصرياً^(٣) .

(١) « التمكنينات » من أم اصطلاحات ذلك العصر . فلا بد من « تمكين » قديم أو جديد ، واقى أو وهمي لا كسباب حق أو الانتفاع بحق . ومن أم التمكنينات إذ ذاك « التفاسيط » التي يصدرها الباشا للترزمين ويمكنون بواسطتها من حصص التزامهم .

(٢) الكتخنا هو الوكيل عن الباشا ، والمهردار أمين خاتمه ، والخزينة دار أمين صندوقه والترجان مناه واضح . أما رئيس الديوان فليس في المراجع العربية ما يدل على أمره ، وقد بين حينئذ في إجابته على السؤال التاسع من الباب الأول ما يدل على أنه قد يكون من رجال والى القاهرة . والأغاوات هنا الرجل من جند وموسيقين ورسل في معية الباشا . وديوان أفندي (وصحتها ديوان أفنديسى) سكرتير الديوان أو رئيس كتابه . وهؤلاء الموظفون يكتنون شبه مكتب الباشا . وسأين ذكر غيرهم من أصحاب الوظائف ممن لم تكن لهم نفس العلامة بالباشا .

(٣) لفهم الإجابة على هذا السؤال وعلى الأسئلة الماثلة له يجب أن نذكر أن صاحب المتعب في النظام المملوكى المثنائى يختلف عن موظف الحكومة في وقتنا الحاضر فيما يأتى :

أولاً : تلك الوظائف عن طريق الوراثة كوظائف الروزنامة مثلاً فيتقلد الفحص وظيفة مورثه بدفع الحلوان وهو الرسم الذى تتقاضاه الحكومة لنقل حق أو منفعة من شخص إلى آخر .

ثانياً : تلك الوظائف عن طريق القضاء كباشوية مصر أو رئاسة قضائها .

ثالثاً : إن الحكومة إذ ذاك كانت قد لا تدفع للموظف مرتباً ثابتاً شاملاً كما هو الحال الآن بل ترتب له عوائد على أبواب مختلفة من دخلها أو تعطيه حق فرض رسوم يجيبها نفسه على أصحاب =

السؤال الرابع

من أين كان إيراد كتحذا للذكور [أى كتحذا الباشا] فأجابه أن عوائده كانت على الجهات المذكورة قبله بحسب مقامه ^(١).

السؤال الخامس

من أين كانت عوائد المهردار ، فأجابه أن عوائد المهردار مرتبة على أصحاب

المصالح الذين ينبغي لهم عملا وهكذا أو قد تدفع له مرتبا وتبيح له أن يضيف إليه عوائد تقرر لها ..
رابعا : أن الحكومة إذ ذاك كانت تفرض على بعض أصحاب المناصب أن يؤدوا لها مالا سنويا نظير تمتعهم بعوائد مناصبهم ، وهذا المال هو الذى نسيه « ميرى الوفاقت » وقد ساه استيف فى مقاله فى مالية مصر Impôts sur les Charges .
وانشرح الآن عوائد الباشا الواردة هنا .

فى كل فرق بن أربعة أفضة : أى على كل فرق بن مستورد والفرق زنبيل يسع نحو ٣١ قطارا من البن — والفضة كانت مسكوكات دقيقة من الفضة والنحاس يطلق على الواحدة منها اسم « نصف » أو « نصف فضة » وهى المروفة باسم الميلى . وللبدى تحريف « لمؤيدى » . وقد تقرر فى أيام الاحتلال الفرنسى أن تصرف كل ١٠٠٠ نصف فضة ب ٣٥ فرنكا و ٢١ سنتما — وكانت العملة الذهبية الزر محبوب ، والمحبوب يساوى إذ ذاك ١٨٠ فضة — وكانت المبالغ الكبيرة تهدر إذ ذاك بالأكراس — والكيس المصرى يطلق على مبلغ قدره ٢٥٠٠٠ نصف — راجع مقالة Samuel Bernard عن النقود المصرية فى الجزء السادس عشر من كتاب وصف مصر الصفحات ٢٩٣ و ٣١٣ و ٤٢١ و ٤٢٢ .

وعوائد على الصناجق وقف تليسههم . أى عندما يلبسهم فروة أو قفطان المناصب التى يعينون لها يتقاضى منهم عوائد — ديوان الاسكندرية الخ أى جركها — وسنشرح أمين البحرين وأمين الحردة فى موضعهما .

أما حلوان بلاد الأموات . فمناه أن حصص الالتزام التى عوت ملتزموها (فتصبح بذلك بلاد أموات) يستطيع ورثة هؤلاء الملتزمين تحملها إلى أنفسهم بشرط تأدية الحلوان — فهو فى هذه الحالة بمثابة رسم تسجيل مقداره ثلاثة أمثال قانس الملتزم . وقد نزل السلطان للباشا عن هذا المورد .

أما الجملة الأخيرة من الإجابة وربط عليها فليست واضحة — وقد ظننت أنه قد يكون وضع عليها بدلا من عليه ، ويقصد من ذلك أن الباشا يؤدى للدولة ميرا عن وظيفته قدره ٥٥٦ كىسا ولكن هذا المبلغ يزيد كثيرا على مبلغ ٠٠٠ و ٦٢٥ نصف الذى قرر استيف فى مرقته فى مرقته ١٠٩ أنها كانت البرى الذى يؤدبه الباشا للسلطان عن وظيفته .

هذا وقد أجل استيف فى مرقته فى م ١١١ ذكر العوائد المقررة للباشا فى مالا يخرج عن إجابة حسين أفتدى .

(١) أى أن عوائد الكتحذا هى على نفس الجهات المقررة عليها عوائد الباشا ، ولكن =

التمكينات مثل التقاسيط والفرمانات والتذاكر الدبلوماسية التي تتحم بحتم وكيل السلطان وهو [٤] الباشا^(١) .

السؤال السادس

من أين كانت عوائد الخزينة [دار] فأجابه أن عوائدها [عوائده] مرتبة على الأمراء والكشاف حين توليتهم ، وعلى أرباب المناصب التي سبق ذكرها بحسب مقامهم بموجب تعريف الخزينة دار القديم إلى الجديد في كل سنة^(٢) .

السؤال السابع

من أين كانت عوائد الترجمان وخدمته ، فأجابه أن الترجمان خدمته الوقوف في كل ديوان لأجل تعريف الكلام بكل لسان ، وعوائده على جانب كشاف الولايات ، وعلى الباشا له عوائد يقال لها ترقى ، وله خرج في كل يوم لحم وأرز وغيره .

السؤال الثامن

من أين كانت عوائد ديوان أفندي ، فأجابه أن عوائده مرتبة على أصحاب التمكينات مثل التقاسيط والفرمانات والتذاكر الدبلوماسية التي يقع فيها [٥] التعبير والتبديل بالبيع والشراء والحلوان الذي يُعلم عليه بعلامته ، وله خرج على الباشا في كل يوم .

== بمقدار أقل ، وليس في مقالة استيف بيان عن دخل الكتخدا .

(١) أى يتقاضى المهردار عوائد من كل من استصدر من الباشا تمكيناً ما محتوماً بحاتم الباشا . كالتقسيط التي يمكن للترتم من حصة التزامه ، والفرمانات الجمع الربى لفرمان ، ويجب أن تقصر على ماصدر من السلطان نفسه وإن كان حسين أفندي لم يرهم هذا — والتذاكر الدبلوماسية اصطلاح يرجع عهده بنفس الاستعمال لما قبل الفتح الثاني . وقد صرف القلقشندى (في صبح الأعشى الجزء ١٣ ص ٧٩) التذكرة بأنها تضمن جل الأموال التي يسافر بها [أى التذكرة] الرسول ليعود إليها أن أغفل شيئاً منها أو نسيه ، أو تكون حجة له فيما يورده ويصدره . وسنرى فيما بعد أن تحصيل الأموال الأميرية كان موكولا إلى أوجاق الجاويشية ، فكانت تعطى لهم التذاكر بجمل الأموال التي يكفلون جمعها .

هنا وليس في مقالة استيف بيان عوائد للمهردار .

(٢) ليس في الأصل [لا « الخزينة » فقط ، وقد فضلنا إضافة دار كما يتطلب سياق الأسئلة .

السؤال التاسع

مامعنى رئيس الديوان وخدمته وعوائده ، فأجابه أن رئيس الديوان هو مأمور بقتل الذى يستحق القتل ، وعوائده مرتبة على الباشا ، وله ما على المقتول من ملبوس وغيره .

السؤال العاشر

من الأغوات وخدمتهم ، فأجابه أن الأغوات منهم الجاويشية والمهاترة الذين يضربون التوبة فى كل وقت ، وبقى الأغوات الذين هم مقيمون بخدمة الباشا ودائما ملازمون له ويركبون معه أينما توجه ، وجهكتهم على طرف الباشا^(١) .

الباب الثانى

فى تعريف صنایق مصر وخدمتهم ، فأجابه [٦] المذكور أن السلطان سليم رتب بالقاهرة أربعة وعشرين صنبحا طبل خانه ، منهم كتخداء الوزير ، وقبودان اسكندرية وقبودان دمياط وقبودان السويس كانوا يحضرون من اسلامبول وبقى العشرين صنبحا من مصر^(٢) .

(١) المهاترة جمع مهتر [تركية] وهو رجل الموسيقى ، وضربون التوبة ، أى يمزفون على آلاتهم الموسيقية فى أوقات معينة كعند غروب الشمس مثلا — والجامكية أو الجامكية من الفارسية جامكى وأصلها مرتب يصرف لفرأى ملبس — وفى الاصطلاح الثمانى المملوكى مرتب جنود .

(٢) صنبح من التركية سنباق وهى العلم والقسم من ولاية كبيرة ، والحاكم على قسم من ولاية وقد تكون الصنبحية أيضا مجرد رتبة « وصنبح طبل خانه » يجمع بين مصطلحين : مصطلح عثمانى ومصطلح مملوكى . فبعض الأمراء فى دولة المماليك كانوا أمراء طبلخانه أى يكسبهم مقامهم أن تدق لهم الطبول وغيرها من الآلات الموسيقية التى تتكون منها طبلخانه السلطان .

راجع Gaudefroy - Demombynes فى ص ٣٨ من مقدمته لكتابه *La Syrie à l'Epoque des Mameloukes d'après les Auteurs Arabes*. Paris 1923.

عدد الصنباچ . لم يكن عددهم فى الواقع دائما أربعة وعشرين . وقد احتفظت حكومة الدولة لنفسها بثمانى صنباچ الثمور الثلاثة الهمة الاسكندرية ودمياط والسويس ، وكذلك كتخداء الوزير أو الباشا .

أما الثميين للصنباچيات الباقية فكان يحدث فى مصر نفسها تبعا لقوة الثمانيين عليها . فكان الرجل ذو النفوذ يسعى لأن يجعل الصنباچ من تابعيه أو مماليكه وهكذا .

السؤال الأول

عن كتحدا الوزير وخدمته ، فأجابه أنه يكون ملازما لحضرة الباشا ، ومقيما بصحبته بالسرايا ، وهو الوكيل عنه في كل الأمور ، وعليه القيام بالحضور في كل ديوان واستقبال الدعاوى وغيره ، ويجب عليه أن يعرض جميع الأمور على الباشا فجميع ما أمره به يفعله والنزى لم يأمره به لم يفعله .

السؤال الثاني

عن القباطين وخدمتهم ، فأجابه إن القباطين أربعة قبودان اسكندرية ودمياط . ورشيد والسويس ، وخدمتهم حفظ القلاع وربط البنادر المذكورة ، والحكم بين الرعايا بالعدل والشفقة ، وعوائدهم على طرف الميرى من أصل [٧] السليانات المرتبة ، وعلى جانب التجارات المحضرة بالبنادر ^(١) .

السؤال الثالث

عن أمير الحاج وخدمته ، فأجابه أن أمير الحاج من صناع مصر وخدمته التوجه بقافلة الحاج وحفظ مال صرة الحرمين ودفع أذية العرب عن الحاج إما بمعروف وإما بحرب ، وعليه القيام بدفع عوائد العرب التي رتبها لهم السلطان سليم ، والعوائد التي لها [لهم] جانب على طرف الميرى وقدرها [وقدره] أربعمائة كيس مصرى ، وجانب مستجد على طرف الدولة العلية ، ينحصر من أصل خزينته [خزينة السلطان] وقدره أربعمائة كيس مصرى ، ورتب له السلطان سليم بلاد وقف لكل من كان أمير الحاج لأجل إعانتته على ذلك ^(٢) .

(١) السليانات جمع عربي للكلمة الفارسية ساليانة وتفيد المرتب السنوى .

(٢) الخزينة أو الخزنة في الاصطلاح الثنائى الملوكى هي مقدار ما يبق مما يجهى من مصر بعد اتفاق كل ما قرر السلطان اعاقته ويرسل ههنا الباقي لماصمة الدولة ، ولم يكن مقداره ثابجا ، فإن الحكومة الثانية كانت تأمر أحيانا بأن تنحصر منه نفقة إضافية [كالزيادة التي يذكرها حسين أفندى . هنا في مقررات الحج والحرمين] وأحيانا كان الباشا ينحصر من الخزنة لتسديد مجز في الأبواب المقررة أو لمواجهة طلب استثنائى وهكذا .

السؤال الرابع

عن الدفتردار وخدمته ، فأجابه أن عليه حضوره في كل ديوان لتحصيل الأموال الميرية بموجب دفتر الروزنامجي ، وله عوائد على طرف الميرى من أصل السليانات ، وعلى طرف [٨] الباشا ، وعلى حلوان بلاد الأموات عن كل كيس حلوان ألف فضة ، وله فراوى على الباشا في أربعة أوقات ، حين قدومه وحين عزله ، وفي وقت تحصيل مال الصرة الشريفة ، وفي وقت تشييل الخزنة ، وفروة على أمير الحاج وقت التسليم ^(١).

السؤال الخامس

عن صنبق الخزنة وخدمته ، فأجابه أن عليه التوجه بالقافلة إلى اسلامبول ، وحفظ مال خزينة الملك ، وعوائده حين توجهه من مصر على طرف الباشا ، وحين وصوله إلى اسلامبول له على الملك انعام صرر تقديدا وفراوى سمور ، وخلع مفتخرة في وقت المقابلة ^(٢).

السؤال السادس

عن الضناجق حكام الولايات وعن عدتهم وخدمتهم ، فأجابه أنهم خمسة حاكم جرجا والشرقية والقرية والنوفية والبحيرة ، وأن خدمتهم حفظ الجسور السلطاني [السلطانية] ورى [٩] البلاد ، ودفع الضرر عن الفلاحين من العرب وغيرهم ، والحكم بينهم بالشفقة والرأفة ، وعوائدهم على طرف البلاد حكم مارتبه السلطان في

(١) أى وقت تسلم أمير الحج الصرة .

(٢) شرحنا معنى الخزنة ، وكانت ترسل في احتفال كبير — وقد بينا أن الباشا كان له أن ينضم منها بفرط اقرار الحكومة النهائية لما يفعل — وفي الأيام السابقة للفتح الفرنسي أدى غضب المالك إلى مدم أيديهم للأموال القفرة الحرمين ، وإلى خزينه السلطان نفسها ، فكانوا يرسلونها أولا يرسلونها على حسب أهوائهم معتندين بأعذار مختلفة . وقال الجبرقي في ترجمته للأمر قاسم أبي سيف في وفيات ١٢١٧ هـ (الجزء الثالث) أنه كان مملوك عثمان بك أبي سيف الذى سافر بالخرزنة ، ومات بالروم وذلك سنة ١١٨٠ هـ وأضاف « وهى آخر خزانة رأيناها سافرت إلى اسلامبول على الوضع القديم » .

الخجرات يأخذونه ويدفعون منه الميرى للذى عليهم والباقي يكون لهم ، ولم يقدرُوا يحضروا بمصر حتى يحضروا معهم حجة أشهاد من قاضى الولاية وأعيانها وحفظ [بحفظ] الجسور ورى البلاد ، والحكم بالعدل بين العباد ^(١) .

السؤال السابع

عن باقى الصنائق ، فأجابه هم الخفر بالقاهرة ، أن فى كل شهر الخفر على اثنين واحد جهة القبة والثانى فى جهة مصر القديمة ، وأن يركبوا فى كل يوم فى فجر النهار ، ويدوروا حول القاهرة ، ويتبصروا على العرب القشاشة ، وأولاد الزنا ، ومأذونون بقتل من يقع فى أيديهم من أولاد الحرام ، وعوائدهم على جانب الميرى من أصل سليمانات وموجبات العساكر ، ومن بلادهم التى مكثهم فيها السلطان .

الباب الثالث

[١٠] فى ترتيب الأوجاقات السبعة وأسمائهم ، وهم متفرقة وجاوشا [ن] ، وجليان وتكشيان وجرا كسة ومستحفظان وعزبان ، وهم أصحاب الكلام وعليهم الاعتماد ، وهم المديرون بالقاهرة ^(٢) .

(١) يضاف إلى هؤلاء الخمة حكام بقية الأقاليم الذين لم ينفوا بعد رتبة الصنحية ، ويطلق عليهم اسم كشاف — أما الصنائق الخمسة فأهمهم صنديق جرجا ، وقد أفرد له السيوكب فصلا خاصا فيها كتب عن مصر الثمانية فى الجزء الثالث من المجلد فى تاريخ مصر قال : —

Eloigné du gouvernement central, à la tête d'une province énorme, qui comprenait la plus grande partie de la haute Egypte et la surveillance des oasis et des nombreuses tribus de Bédouins, ce kâshif avait une clientèle nombreuse. C'est vers lui aussi que se réfugieront souvent les officiers en disgrâce au Caire, ce qui donnera plus de poids encore à son autorité et plus d'envergure à ses prétentions. Précis de l'Histoire d'Egypte. t. III. p. 75.

أما عن عوائد حكام المديرية من صنائق وكشاف — كان أهم ما لهم مال الكشوفية المقرر على الأراضى الزراعية . والكشوفية كانت قديمة وجديدة ، ويكوّن كل منهما من مفردات مفرقة راجع مقادير هذه فى مقالة استيف ص ٩٠ . وكان على الصنائق والكشاف مال ميرى يؤدونه للحكومة نظير وظائفهم سنينته فيها بعد .

(٢) الأوجاقات السبعة وهى العنصر النعال فى حكومة مصر كما سنرى بعد قليل . والأوجاق [وفى الاستعمال العربى الوراق] فى الأصل الموقدة ، وأطلق على الطائفة من الجند — والنسبة إليهما أوجاقلو [وفى الاستعمال العربى ، وجاقلو وكانوا يجمعونها على وجاقلية] .

السؤال الأول

عن أوجاق متفرقة وخدمته ، فأجابه أن في الأوجاق أغا وباش اختيار وكاتب واختيارية ، وهم من أرباب الديوان العموى وخدمتهم حفظ القلاع الخارجة عن مصر من جهة الشرق مثل العريش وغيره ، ومن جهة البحرى مثل الاسكندرية ودمياط وأبو قير ، ومن جهة الوجه القبلى مثل اسوان وأبريم وغيره ، وللقلاع المذكورة أنفار معلومة ، ولم جكمية مرتبة على طرف الميرى ، وجعل في الأوجاق المذكور معار باشا يحكم على الهندسين والبنائين وسائر مايتعلق بالعارة ، وله عليهم عوائد معلومة ومنهم قافله باشا وخدمته تشهيل القوافل [١١] ويطلب منه العربان لحل الأحوال وله عوائد على البن فى كل فرق ربع ريال مصرى ، وله عوائد من أصل محصول الأوجاق ، ومنهم الجبجى وهو الحاكم على البارودية ، وعليه القيام بتحصيل بارود السلطنة المقررة على بلاد معلومة لأجل حفظ القلاع ، وله عوائد على طرف الميرى مرتبة من أصل للمصاريف الميرى ، وأما باقى الاختيارية والأغاوات وغيرهم لابد أن يحضروا فى كل ديوان ، وعوائدهم على طرف الميرى من أصل جكمية المساكر ومن مصاريف للميرى ، وعلى طرف الباشا ^(١).

== والترفقة فى الأصل التركى القديم كانوا أصحاب نوع من الاطلاعات — زعامت متفرقة . والجاوشان . جمع فارسى لكلمة التركية چاوش ، وهو فى الأصل يطلق على أنواع مختلفة من الجند منهم الرسل .

جيان . وهو تحريف لجنيان جمع فارسى لتركى جنيلو نوع من الفرسان (راجع كتاب Deny فى ص ٢٧ هامش ١) تمكشيان . وهو تحريف لتتمكشيان ومفردة تمكشجى وهو الجندى المسلح بالبندقية ، والجراصة معروفون ، والمتخفظان يقصد بهم الجند اليكجىرى المشهورين أو الانكشارية كما فى العربية ، والزيان أو بالتركية عزير طائفة كانوا فى الأصل من جند البحر ، هذا وسنحفظ فى هذه القافله بهذه المجموع الثامنة .

(١) الرئاسة فى الأوجاقات : اختيارية الأوجاق م السنون من رجاله ، وأقدمهم الباش الاختيار ، وفى كل أوجاق أغاوات وهم ضباطه ، وقد يكون له كنفذا أو وكيل وكاتب وهكذا — ويلاحظ أيضا أن لفظ « باش » ومنه « باشى » التى ترد فى الكثير من الألقاب المركبة لا علاقة لها بلقب باشا المعروف فعلى من التركية « باش » التى معناها رأس ، وفى الاستعمال العربى قد تكتب باش أو باش . — =

السؤال الثاني

عن أوجاق جاوشان وخدمتهم وأقاربهم ، فأجابه أنهم من أرباب الديوان العمومي ، ومنهم ككتخدا جاوشان وأمين الشون ومحاسب واختيارية ، وخدمتهم أن يحضروا في كل ديوان لتحصيل الأموال الميرية ، وكتخدا جاوشان عوائده على طرفه حكام الولايات ، وعلى حلوان [١٢] بلاد الأموات على كل كيس مصرى ألف فضة ، وله عوائد على جانب الموجبات ، وعوائد على طرف الباشا ، وعليه ميرى يدفعه إلى ديوان السلطان في كل سنة ، وأمين الشون عوائده على غلال الميرى وعليه ميرى يدفعه إلى ديوان السلطان ، والمحاسب عوائده على السبيين [المتسبين] الذين لم يضبطوا الليزان وعليه ميرى يدفعه إلى ديوان السلطان ، وباقي الاختيارية والجاوشية وعوائدهم

== أما عن الديوان الذى على أصحاب الرياسة في الأوجاقات حضوره فله منيان . يفيد أولا معنى الديوان الثابت ، ويفيد ثانيا مجرد اجتماع هذا الديوان الثابت . والديوان الثابت الذى كان لباشا مصر لم تكن العضوية فيه مقرررة بالتحديد كما هو الحال في برلمان حديث مثلا . بل كان المفروض أن يحضره الصنائق وضباط الأوجاقات وكبار أصحاب الوظائف والعلماء وكبار التجار وهكذا . والمفروض أن يجتمع الباشا لكل أمر مهم ، ومن البت أن توازن بين هذا المجلس وأشباهه في مصر حيث مرد كل شيء كان للقوة وبين البرلمان الحديث في أمة حكمها دستورى صحيح . هذا وكانوا يميزون إذ ذاك بين دوائين : الديوان المحصى والديوان العمومي ، والأول تغلب عليه الصفة التنفيذية والآخر صفة تداول الرأى .

وقال استيف في مقافته في مالية مصر (ص ١١٥) أن أغوات الفلاح لهم مرتبات ثابتة ولهم في الوقت نفسه أيضا عوائد على مايباع في منطقة حكمهم من المأكول وغيره .
أما عن الممارجى باقى فقد قال استيف (ص ١١٣) أنه يتقاضى من المال [أو من مباشرم] في كل عمارة من الممارات السلطانية التى يشرف عليها مجوبا واحداً (أو ١٨٠ فضة) يوميا .

وعن القافله باقى فقد قال استيف (ص ١١٣) أنه يتقاضى من كل قافلة يسيرها عوائد [ولم يحدد قدرها] ، وكذلك له ربع ريال [الريال تساوى ٩٠ فضة وقد بلغ مايقرب من ١٦٠ قبيل الاحتلال الفرنسى] عن كل فرق بن يتقل من السويس إلى القاهرة .

الجبه سى باقى ويشرف على صناعة البارود ، وكان يستخرج إذ ذاك من الكيمان المتخلفة عن لندن والقرى المتخربة وبخاصة من بلدى منية كنانة وشلقان بمديرية القليوبية ، وقال استيف (ص ١١٣) أن مايقدمه الجبه سى باقى من البارود يخضع له ثمنه من مصروف الحكومة إلا مايقدمه للألعاب النارية في بعض المناسبات كسفر المحمل والحزرة ومقعم الباشا .

على طرف الميرى مثل تناكر جاوشية ، ومن موجبات العساكر وعوائدهم على طرف الباشا^(١) .

السؤال الثالث

عن الأوجاقات الأسباهية وخدمتهم ، فأجابه أن الأوجاقات المذكورة ثلاثة ، وهم جليان وتفكشيان وجراكة ، وخدمتهم في الولايات وأن يكونوا معينين إلى الحكام وحفظ الجسور السلطاني ، وأما كبراء الأوجاقات المذكورة مثل باش جاويز والأغا والعجور بحية والأقار [١٣] وأصحاب الخدم فيكونوا مقيمين بالقاهرة حفظا لها من الباشا والأمراء ، وعوائدهم على طرف البلاد التي مرتبة بالخرجات وهي أوراق خدم العسكر ، ولم عوائد على طرف الميرى من داخل موجبات العساكر ، ولم عوائد على طرف الباشا ، ولم بلدان وقف وهما ناحية بدرشين وما معها وناحية الشناب بولاية الحيزة سوية بينهم ، وأن الأوجاقات المذكورة وهم الضبجبة والنظار

(١) عوائد كتخدا جاوشان على حلوان بلاد الأموات تبادل بنلك عوائد الدفتر دار عليها . أما أمين الثون — وينسب إلى أوجاق الجاوشان — ويطلق أيضا عليه اسم أمين الأنبار فيعرف على شون الغلال الأميرية ، وتضع لنا أهميتها إذا ذكرنا أن الجزء الأكبر من أرض الصعيد كان يجبي ماله غلالا — وقد قال استيف في مقاله في ص ١١٤ إنه كان له عوائد من قد وغلال على كل ملتزم يؤدي المال غلالا هنا إلى أنه كان مسموحا له بأن يستعمل عند صرف الغلال من الثون لاستحقاقا كعلا أسفر من الكيل الذي يستعمله عند الاستلام من دافى الضرائب [والفرق بين الكيلين له] .

والحسب أيضا من الجاوشية أى لم يكن من المتفهمين في الدين كما هو الأصل في الحسبة — ومهمته ضبط الأسواق ، وفي هذا أيضا توضيح لمعى الحسبة الأصلية .

أما تناكر جاوشية فقد شرحها استيف في مقاله في ص ٥٧ ، ٥٨ فقال بأنها مال فرضه السلطان على البلاد لأجل وجاقية الجاوشية المكلفين بملاحظة جمع الأموال الأميرية ، وقال إنهم كانوا يجمعون ذلك المال بأنفسهم ، ولكن لما ضيف أمر الوجاقات بجز الجاوشية عن قبض مالهم فأصدر الباشا فرماتا بأن هذا المال يجب أن يجمع مع المال الأميرى في وقت واحد لحساب الجاوشية وقد بين استيف في ص ٥٦ مقدار هذا المال .

أما الموجبات فلفظ عام لما أوجب السلطان على نفسه صرفه من جباية مصر ، وموجبات العساكر هي مرتباتهم الثابتة في مزانية مصر .

على حكام الولايات ، وأن حكام الولايات لم يقدروا يحكموا بشيء في الولايات إلا باطلاع الجورجية والمتولية الذين ينزلون في الولايات المذكورة^(١).

السؤال الرابع

عن أوجاق الإنكشارية وخدمته ، فأجابه أن الأوجاق المذكور أوجاق السلطان ، منهم الأغا حاكم بمصر وسيفه مطلق ، ومنهم كتنخدا الوقت وهو للتكلم بمصر ، ومنهم سردار الحج والخزنة والكواخي الإختيارية والجورجية [١٤] والبولداشات ، وهم مقيمون بالقلمة ، وهم تحت طلب السلطان ، وعوائدهم مثال الدواوين بعد الميرى ، ومنهم الأوضباشية وعوائدهم على الخماير . وعوائد الأوجاق المذكور على طرف الميرى من أصل موجبات العساكر و [له أيضا] عوائد على الباشا وعوائد على الملاحه والسلاخانة وذلك ما ذكرناه قبله^(٢).

(١) مهمة هذه الأوجاقات الثلاثة — وقد أطلق عليها جميعا اسم الإسباهية أو الخيالة — إذن مهمة إشراف تام : في القاهرة على الباشا ورجاله بواسطة كبراء الأوجاقات المقيمين فيها ، وفي الأقاليم بواسطة من يقيم في الأقاليم من رجال هذه الأوجاقات وبخاصة الجورجية . والجورجي اسم مشتق من الجورة المروغة ، وكان يطلق في الاستعمال الشائع على ضباط الإنكشارية ، وعلى « غنارى » القرى المقيمين فيها أو بعبارة أخرى على أعيان الجهات .
والخمرجات لفظ عام لما يؤديه الرعية من المال الذى لا يدخل في حساب أموال السلطان ، وأشهر مثال له الكشوفية ، وقد بينا أن الكشوفية تشتمل على مفردات أحدها كان يعرف باسم أوراق خدم السكر ، وقد بين استيف في مقاله من ٦٠ أن جورجية أوجاقات تهكشيان وجليان وجراكة المقيمين بأثناء البلاد كانوا يجمعون ضريبة خدم السكر رأسا من الملتزمين ، وفي من ٥٩ بين مقدار هذه الضريبة .

(٢) لأغا الإنكشارية الرئاسة العليا على ضبط مدينة القاهرة ، وله كما قال استيف في مقاله من ١١٢ عوائد متعددة يفرضها على المأكولات . ثم ينتسب لهذا الأوجاق عدة من أكبر أصحاب المناسب ، منهم الكتنخدا وكيل الباشا ، ومنهم السرداران الاثنان بيلان أمير الحج ، وصنجن الحزنة ، ومنهم من يقيم في القلمة نفسها .

والكواخي جمع كخيا ، وهى نفس كتنخدا ، والبولداش في الأصل الرفيق والجندى من الإنكشارية ، والأولمط باشى ضابط لإنكشارى .

وعوائدهم على الدواوين بعد الميرى — والدواوين هنا الجمارك أى أن السلطان خصص لأوجاق الإنكشارية رسوم بئس الجمارك بددفع نصيب الحكومة منها — قال استيف في مقاله من ١١٧ و ١١٨ أن السلطان أعطى أوجاق الإنكشارية للتصهل من رسوم جمارك مصر البتقة =

السؤال الخامس

عن أوجاق العزب وخدمتهم ، فأجابه أن للأوجاق المذكور كنتخدا ، وأغا وچور بحية ، منهم أمين البحرين وأمين الخردة ، وجعل لهم إيراد البحرين والخردة بعد الميرى ، والأوضباشية جعل لهم المراكز وهي القلقات بمصر ، وعوائدهم على طرف الباشا^(١) .

السؤال السادس

عن زعيم مصر ، فأجابه أنه هو الوالى الذى يتبصر فى القاهرة ، وخدمته إزالة الخواطى وهم النساء الفاحشات ووقوع [١٥] أولاد الزنا ، وعليه جرف الخليج الناصرى فى كل سنة ، وله عوائد نظير ذلك على جانب الميرى فى كل شهر كيسا مصريا ، وعلى الشون مقدار غلال مقيد بدفتر المصرف ، وله على جانب الميرى فى نظير الجرف مائة ألف قضة^(٢) .

== وبولاق والاسكندرية وديماط بصرط تأدية نصيب منه للسلطان — ولكن قيل الفتح الفرنسى غصب هذه الجمارك الأتراء المالك . وقد بين استيف فى مقاله من ١٨٩ و ١٩٠ إن الملح — وكان احتكاراً حكومياً — كان فى الأصل جزءاً من الخردة (وسايق شرحها) ثم غصبه أحد الأتراء المالك . وعوائد سلطنة القاهرة — حسب ما جاء فى استيف فى س ١٨٠ — كانت لأوجاق الجاوشان والإنكشارية .

(١) البحرين — كما جاء فى مقالة استيف من ١٨٩ — عبارة عن ساحلى بولاق ومصر المتيقة . ويشرف أمين البحرين على الرسوم المفروضة على التلال الواردة لمهذين الساحلين وعلى السفن التى تسير فى النيل والبحيرات .

والخردة — وقد شرحها استيف فى س ١٨٩ من مقاله — رسوم مفروضة على الملاهى والنساء « الوالم » والحواة ومن عائلهم . قال وقد تعددت هذه الرسوم فى السنين القريبة من الاحتلال الفرنسى بدرجة جعلت من المستحيل على ولاية الأمور الفرنسين تمديدها .

والقلقات جمع قلقي تحريف عربى للتركية قولقى وهو مركز السكر (أو مانسيه الآن حطة البوليس) والضابط الذى يقيم فى هذا المركز أو الخنجر هو القوقبجى . هنا وفى الاستعمال العربى يقولون قلقي للدلالة على الخنجر نفسه أحيانا وعلى الضابط أو أحد رجاله أحيانا .

(٢) زعيم مصر استعمال شائع للوالى ، وقد بينا فى المامش رقم ١ من ١٠ أن الوالى إذ ذاك بمثابة حاكم البوليس الآن . وقد بين استيف فى مقاله فى س ١١٥ أنه كان هناك إذ ذاك ثلاثة ولاية واحد للقاهرة وآخر لبولاق وثالث لمصر المتيقة ، وأنهم كانوا أجمعين تحت رئاسة أغا الإنكشارية — وقال أنه على توالى الزمن أصبحت لوالى القاهرة رئاسة على زميله ، وأنه كان له دونهما مرتب ثابت فى الميزانية ، وأنه كان يقوم أيضا بوظيفة لحجب لديوان .

وفى مقالة استيف من ٢٠٥ يان ماعلى والى القاهرة فيما يتعلق بجرف الخليج الناصرى .

الباب الرابع

في تعريف المحكام القاطمين بالأحكام الشرعية مثل القاضي وغيره

السؤال الأول

عن القاضي وخدمته ، فأجابه أن القاضي هو نائب عن السلطان في الأحكام الشرعية ، يحضر في كل سنة من اسلامبول إلى مصر وخدمته أن يحكم بين الناس بالوجه الشرعى ، وله الختم والعلامة على سائر التمكنينات مثل الحجج والتقارير وغيره وله عوائد معلومة على سائر أوقاف مصر ، وعلى سائر التمكنينات التى يقع فيها البيع والشراء بحسب قدر الأثمان ، وله عوائد على الميرى مثل الأوتلاق ، وجبل من تحت يده محاكم بالقاهرة فى الأخطاط [١٦] وقرر فيهم قضاة ذوو علم وفهم ، ويحكمون ويقطعون بالشرعية ، ويقيدون جميع الدعاوى ، وتقارير البيع والشراء ، وكل محكمة فيها سجل للقيد ، وكامل ما يقيدونه يعرضونه على القاضي شهراً شهراً ، ويعلم عليه بالعلامة والختم ، وكذلك علامة الشهود والمقيمين بالمحكمة الكبيرة ، ولم عوائد على الناس بحسب الوقائع والبيع والشراء ، والقاضى [والقاضى] له عوائد على المذكورين فى كل شهر ، وعلى المذكور [أى القاضي] الحضور فى الديوان الخصوصى لا العمومى ويركون معه المترجمون تعلقه وهم اثنان ، وله رسل وچاويشية يتعاملون خدمته ، وعوائد المذكورين على طرف القاضي ^(١) .

(١) كان من نتائج الفتح الثمانى أن عهد السلطان برباسة القضاء فى مصر لقاض غير مصرى بينه السلطان ، وبقي الأمر كذلك إلى وقت الاحتلال الفرنسى حين عهد الفرنسيون لعالم مصرى هو الشيخ الريبى برباسة القضاء ، وبعد جلاء الفرنسيين عن مصر عاد الأمر إلى ما كان عليه واستمر كذلك إلى أن قطعت إنجلترا علاقه مصر بالدولة العثمانية فى سنة ١٩١٤ .
وكان لهذا القاضى التركى نواب فى القاهرة وفى الأقاليم ، وفى رسالة خطية بدار الكتب المصرية [رقم ٣١٥١ تاريخ] « فى علم وبيان طريق القضاء وأسماهم بمصر المحروسة وأقاليمها » — وفى تتضمن إجابة المبعث الريبى الذى أشرنا إليه عن أسئلة وجهها إليه الفرنسيون — تعريف بنظام القضاء إذ ذاك وأسماهم بعض القضاة الناطقين عن القاضى الأكبر وتعيين محالهم . وقد أشار إلى هذه الرسالة الأستاذ محمود عرونس فى كتابه فى تاريخ القضاء فى الإسلام المنشور سنة ١٣٥٢ =

السؤال الثانى

عن العلماء وخدمتهم ، فأجابه أن العلماء هم المحققون العارفون بالله منهم أربعة مفتيون يقتون بأقامة الحق وإبطال الباطل ، وكبراء العلماء العارفين هم للدرسون بالمساجد يعلمون الناس العلم بعرفة الله تعالى [١٧] ومعرفة دينهم ، وباقي الفقهاء هم للقيمين بالأزهر لطلب العلم ، ورتب لهم [السلطان] تراتيب عظيمة وخيرات كثيرة من جانب مال الميرى وغلل الميرى فى كل سنة ، ولم على الباشا فراوى وأصواف جيب حين حضوره بمصر ^(١) .

= (م س) ونفسر ما الأستاذ باشا فى Bulletin de L' Institut d'Egypte Tome XVIII 1^{er} Fascicule pp. 1-18.

ويختلف القضاء فى العهد المملوكى المائى عن القضاء فى عهدنا فى أن القاضى لم يكن له ولا لاتبه من كتاب ورسيل مرتب شامل كما هو الحال الآن . بل كانت للقاضى عوائد على جهات مختلفة مينة فى الإجابة إلا أن أم موارد كانت الرسوم التى كان يتقاضاها من أصحاب الدعاوى . ومن هذه الموارد كان القاضى يتفق على تأبيه .

وقد أشار de Chabrol فى مقاله Essai sur les mœurs des habitants modernes de l'Egypte.

المنشورة فى الجزء الثامن عشر من كتاب وصف مصر فى م ٢٣٤ و ٢٣٥ إلى القضاء فيما يأتى

أ — يشتمل اختصاص القاضى على : ١ — الفصل فى الدعاوى ، ٢ — اختيار الأشخاص للوظائف فى المساجد ، ٣ — إدارة الأوقاف الخيرية ، ٣ — قسمة الموارث ، ٥ — تسجيل حجج البيع والشراء .

ب — عن الرسوم التى يتقاضاها — قال إنه كان لا ينبغي للقاضى أو نوابه أن يتقاضوا رسماً يزيد على ٢ ٪ من قيمة ما ينظرون فيه — ولكن كان يحدث كثيراً أن يبلغ الرسم ٨ أو ١٠ ٪ سوى ما يفرضه كل من الترجان والكتاب لنفسه على المتقاضين أو أصحاب الحاجة . وله عوائد على الميرى مثل الأوتلاق : الأوتلاق بالتركية معناها المرعى ، وقد عرف استيف

فى مقاله (ص ٢٠١) الأوتلاقات بأنها أراض مغلقة من أى مال ، ومخصصة لى ترعى نباتها خيل الباشا ، وخيل كل من له حق فى أوتلاق — ثم أضاف إلى هذا أن الباشا سمح للمتربين الذين كانت تقع أوتلاقهم فى حصص التزامهم بضمها لأرض الأوسية والانتفاع بها نظير مبالغ من المال يؤدونه له .

(١) فى مقالة استيف فى مواضع متفرقة فى الصفحات ٢١١ — ٢٢٢ بيان المال والغلال المقرر لمعاش العلماء وأرباب الساجيد — وهذا سوى ما أرسده الأفراد فى أوقافهم الخيرية للعلماء المدرسين ومن فى حكمهم .

السؤال الثالث

عن أرباب الساجيد وخدمتهم ، فأجاب أن أرباب الساجيد لا خدمة عليهم ولم مقامهم وإكرامهم لأجدادهم ، وهم الشيخ البكرى وجده أبو بكر الصديق ، والشيخ السادات وجده سيدنا علي ، والشيخ العناني وجده سيدنا عمر بن الخطاب ، والشيخ الخضيرى وجده سيدنا الزبير ، ولذ كورون رتب لهم السلطان ترتيبا عظيما ، وأعطى لهم بلادا ومكهم فيها ، ويحضرون فى الديوان الخصوصى ، وللشورة لم فى جميع الأمور ، ولم على الباشا فراوى سمور فى وقت للقبالة وفى وقت طلوع القلعة ^(١) .

السؤال الرابع

[١٨] عن قيب الأشراف وخدمته ، فأجاب أن لذك كور لا خدمة عليه ، وهو من كبراء مصر من أصحاب الكلام ، وجميع الأشراف أقار للذك كور ، ولم عليه جمكية فى كل ثلاثة أشهر يصرفها لم بقدر معلوم ، وحكه ماشى عليهم ، وكل من وقع منه ذنب يقاصه بقدر ذنبه ، ولذ كور بلاد أعطاها له السلطان ومكنه فيها لأجل معايشة وإعانتة على ذلك ، وعليه الخنوز فى ديوان الخصوصى ، وعلى الباشا له فراوى مثل للذك كورين قبله ^(٢) .

الباب الخامس

فى تعريف الأفندية وخدمتهم

السؤال الأول

عن كبير الأفندية والحاكم عليهم ، فأجاب أن كبير الأفندية هو الروزنامجى

(١) كان المتابع يطالعون قلعة فى أول كل شهر لتهتة بالسمهر — تيد أمثلة من هذا فى الجبرقى فى الواضع المناسبة .

(٢) قال شابرول فى مقاله فى عادات أهل مصر فى ص ٢٠١ أن حيب الأشراف يبنى ألا يحكم على الأشراف الماتين إلا بقوة خفيفة . وليس له أن يصرف فيما يستحق عقوبة =

والحاكم عليهم ، وخدمته تحصيل الأموال الأميرية وصرها في مرتباتها المرتبة بموجب دفتر السلطان سليم ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى البهار وغلل على جانب الباشا ، وله على المذكور [١٩] فراوى في حين مقابلته في شلقان وحين قدومه في المادلية ، وحين طلوعه بالقلمة ، وحين تشهيله مال الخزنة ، وحين عزله ، ومن تحته [أى الروزنائى] شاجرتيه ثلاثة وكينسدار . كيسه دار [واحد ، ومن تحت يده قلفاوات أربعة أصحاب كدوكات] كديك [يأتى ذكرهم فيه ، وعليه مال كشوفية كبير يدفعه في كل سنة في نظير منصبه ^(١) .

السؤال الثانى

عن القلفاوات الأربعة وخدمتهم ، فأجابه أن منهم باش قفله الروزنامة وخدمته أنه زبطيجى [ضابط] على سائر الأفندية ، ويقيد جميع إيراد مصر ومصرفه ، وعنده سجل بلاد الجيزة وقيد أسماء ملزميها بقدر أموال الميرية التى على الولاية المذكورة وعنده دفتر ميرى مال الكشوفية الذى هو مطلوب من أرباب المناصب والبلاد وقيد أسمائهم ، وهو الذى يعطى سند إلى الملزمين الذين يدفعون المال الميرى [٢٠]

== الإعدام — وقد بلغ من احترام الأعراف في ذلك العهد أن الشريف المحكوم عليه بالإعدام كان يوكل تنفيذ الحكم فيه إلى تابع من تابعى التقيب ثم تدفن جثته بعد تنفيذ الحكم فيه توأ ، ولا تعلق كما كانت العادة في تلك الأيام في حالة غير الأشراف .

(١) شاجرتيه جمع شاگرد الفارسية الأصل وتقيد المتعلم أو التلميذ .

كيسه دار ، حافظ أ كياس الورق .

قلفاوات جمع قفله ، وهى مخريف الريسة « خليفة » وفي أجوبة حين أفندى كما في الجبرق استعمال لقلمة أحيانا ولخليفة أحيانا أخرى ، والقلمة أو القالفة الوكيل أو معلم الصنعة أو الكاتب ذو مرتبة رئيسية .

كدوكات جمع عربى للتركية كدك ومعناها التمكن من مزاولة صناعة ما .

مقابلة الباشا في شلقان وفي المادلية : أى استقبال الباشا الجديد في شلقان إذا كان قد قدم مصر عن طريق النيل ، وفي المادلية (وهى خارج باب النصر عند قبر الملك المادل طومانلى) إذا كان قد قدم عن طريق البر .

مرتبات الروزنائى وعوائده : للروزنائى مرتب ثابت قدره ٢٧٦٥٠ فضة (مقالة استيف من ٢٠٠) ، وله نصيب من مبلغ ٢٨٠٠٠ فضة من حساب شراء الماشق وسنعرحه (مقالة استيف من ٢٠٠) ، وماله من الثلال موضع في مقالة استيف من ١٠٤ .

وله عوائد على جانب الميرى والباشا ، وله فراوى على المذكور حين قدومه ، وفى وقت عزله ، وفى وقت غلاق مال الصرة الشريفة ، وفى وقت تشهيل الخزنة ، ومن تحت يده ثلاثة أفندية شاجرتيه اثنين وكسدار [كيسه دار] واحد ، وعوائدهم عليه ^(١) .

السؤال الثالث

عن تانى خليفة الروزنامة وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد بلاد الكسوة وأسماء مال الملتزمين وقدر مال الميرى الذى عليهم ، وعنده دفتر فيه بعض مصاريف الميرى ، ومن تحت يده قلفاوات اثنين ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى الباشا ، وله قساطين على الباشا حين قدومه ، وحين غلاق الصرة ، وفى تشهيل الخزنة .

السؤال الرابع

عن ثالث قلفة الروزنامة وخدمته . فأجابه أن خدمته قيد تذاكر التمكنيات المرتبة بالمصاريف الميرية ، ومن تحت يده أفندى واحد ، وعوائده على [٢١] طرف الميرى ، وعلى الباشا مثل المذكور قبله .

السؤال الخامس

عن رابع خليفة الروزنامة وخدمته ، فأجابه أن خدمته حساب الموجبات مع أفندية الأوجاقت السبعة وغيرهم أصول وخصوم ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى الباشا مثل الذى قبله .

(١) أنصاف لانسكرى فى مقاله فى الجزء الحادى عشر من كتاب وصف مصر (ص ٥٠٢ — ٥٠٣) إلى ما بينه حسين أفندى أن باش قفنه الروزنامة كان لديه أيضا سجل بملترى ثلاثة بلاد من ولاية منفلوط ، وهذه البلاد هى بنى رافع وبنى حسين الأشراف وحيط بلاغيط . وليس لهذه البلاد ذكر فى معجم البلاد المصرية المنشور فى المجلد ١٨ مكرر رقم ٣ من كتاب وصف مصر ، ولكن جاء فى محالة ل Jomard عن تصاد أهل القطر المصرى قديما وحديثا فى المجلد التاسع من كتاب وصف مصر (ص ١٨٦) ذكر ليله « بنى حسن الأشراف » من أعمال النية ، وقال أنها غير عامرة . وبنى رافع من أعمال مديرية أسيوط فى الوقت الحاضر .
عنده دفتر ميرى مال الكشوفية للطلوبة من أرباب المتاصب . وهذا استعمال لأن لكلمة =

السؤال السادس

عن أفندى الشرقية وخدمته ، فأجابه أنه كاتب على ولايات خمسة الشرقية والمنصورة وقلوب والبحيرة وأطفيح ، وعنده سجل يقيد فيه أسماء الملتزمين ، وقدر الأموال الميرية التي هي مطلوبة منهم ، وهو يعطى السندات إلى الملتزمين الذين يدفعون المال الميرى ، وله عوائد على كل سند ثلاثة وخمسين فنة أو أكثر على قدر المال الذى يدفع ، وله عوائد على جانب الميرى ، وعلى الباشا مثل الذى قبله ؛ ومن تحت يده أفندية خمسة وعوائدهم [٢٢] عليه .

السؤال السابع

عن أفندى الغربية وخدمته ، فأجابه أنه كاتب على ولايتين الغربية والمنوفية ، وعنده سجل يقيد فيه أسماء الملتزمين وقدر الأموال الميرية التي هي مطلوبة منهم ، وهو الذى يعطى السندات إلى الملتزمين الذين يدفعون الميرى ، وله عليهم عوائد مثل الأفندى قبله ، وعلى جانب الميرى عوائد ، وعلى الباشا مثل الذى قبله ، وله أفندية تحت يده ثلاثة وعوائدهم عليه .

السؤال الثامن

عن أفندى الشهر وخدمته ، فأجابه أنه كاتب على الوجه القبلى وعنده دفتر السجل مقيد فيه أسماء الملتزمين وقدر الميرى الذى عليهم ، وأيضا أنه كاتب على الأسكليات وهي الجمارك التي على الدواوين مثل اسكندرية ودمياط ورشيد وبولاق ومصر القديم ، ومال البهار والبحرين والخردة وغيره ، وعنده دفتر سجل يقيد فيه أسماء [٢٣] الملتزمين وقدر المال الميرى الذى يطلب منهم ، وله عوائد على الملتزمين وعلى الجمارك وعلى جانب الميرى ، وعلى الباشا مثل الذى قبله ، وله من الأفندية أربعة وعوائدهم عليه .

= « الكشوفية » قد مرت علينا أولاها نصرية يؤدبها الناس لغة الإدارة المحلية ، والآن هي اسم آخر « ميرى الوطائب » .

السؤال التاسع

عن أفندى الغلال وخدمته ، فأجابه أنه كاتب على الوجه القبلى مثل الذى قبله وعنده دفتر سجل يقيد فيه أسماء الملتزمين وقدر مال الميرى ، وغلال الميرى الحب ، وهو الذى يعطى السندات إلى الملتزمين الذين يدفعون المال والغلال الحب ، وله عليهم عوائد عن كل سند خمسة وأربعون فضة ، وله عوائد على جانب الملتزمين وعلى جانب الميرى وعلى الباشا مثل الذى قبله وله من القلقاوات أربعة وعوائد عليه ^(١).

السؤال العاشر

عن أفندى المحاسبة وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد جميع مايتعلق بالدولة العلية مثل السكر والأرز | ٢٤ | والعدس وجميع ماينصرف من خزانة السلطان على المارات وغيره بحسب موقع كل سنة لأنه لم يكن شيئاً مقرراً ، وكذلك عنده دفتر صرة الأشراف ، شريف مكة والمدينة والينبع ، وأغاوات الحرم ، وأهالى مكة والمدينة ، وكذلك عنده دفتر جرايات أهالى الحرمين ، وهو القمح المرتب لهم من جانب غلال الميرى ويرسل لهم فى كل سنة بأسماء أصحابه اسم باسم ، وله عوائد على جانب الميرى ، وعلى الباشا | مثل | الذى قبله ، وله عوائد على محاريف الخزانة عن كل كيس مصرى ألف فضة ، وله عوائد على المارات التى تحصل فى كل يوم محبوب مصرى ، وله عوائد على مرتبات أصحاب الصرة بحسب قدر المرتب ، وله من القلقاوات خمسة وعوائدهم عليه .

السؤال الحادى عشر

عن أفندى اليومية وخدمته ، فأجابه أن خدمته ربط دفتار الصرة إلى الحرمين المرزلة ، وربط دفتار الحكمة | ٢٥ | بمصر إلى السالك وغيره ، وربط قدر جملتها

(١) قال لانكره فى مقاله ص ٥٠٤ أن لدى أفندى الغلال دفترًا يقيد فيه حساب خزينة مضافة إلى خزينة الغلال تؤدى قداً واسمها (مال مضاف الغلال) وهى قليلة القدر ، ومفروضة على بلاد قليلة المدد .

على الصحيح ، وكذلك عنده دفتر صرة الحرمين مثل الذى قبله ، وله عوائد على جانب الميرى وعلى الباشا مثل الذى قبله ، وتحت يده من القلقاوات أربعة وجميتهم عليه ^(١) .

السؤال الثانى عشر

عن أفندى المصرف وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد مصاريف غلال الميرى الحب كل واحد باسمه مثل الباشا والأمراء والأغاوات والأوجاقات والمشايخ والأفندية وباقي الناس بموجب دفتر عنده ووقت المصرف يكتبون الموكلين بسلام الميرى ولم يقدروا بصرفوا ولا أردب واحد إلا بموجب ورقة من عند الأفندى المذكور ، وله عوائد على جانب الغلال الميرى وعلى الباشا ، وله من الأفندية أربعة وعوائدهم عليه ^(٢) .

السؤال الثالث عشر

عن أفندى الكركشى وخدمته ، فأجابه أن خدمته | ٢٦ | قيد مال الكركشى الذى على جميع البلاد ، ويقيد جميع أسامى الملتزمين لأجل تحصيل المال المذكور ، وله عوائد فى كل سند يعطيه إلى الملتزم عشرة فضة [وعلى] كل قرش [يساوى] ثلاثون فضة يتحصل من المال المذكور أربعة فضة ، وله عوائد على الباشا ، وله من الأفندية اثنان وعوائدهم ^(٣) .

(١) أناف لانكره فى مقاله (ص ٥٠٤) إلى إختصاص أفندى اليومية أنه بصرف على حساب الأفندى المختص بصرف مرتبات الفقراء والصيزة | وهذا الأفندى كان يعرف باسم أفندى كشيده أو كاشيده ، وهى كلمة فارسية لها عدة معانى منها أنها تعيد « المحبوب » ، وعلى حساب الأفندى المختص بصرف مرتبات الترملاوات والأيتام ، وعلى حساب الأفندى المختص بصرف المرتبات المقررة لكفنى البصر بالأزهر والشيخ وهكذا .

(٢) ورد اسمه فى مقاله لانكره ص ٥٠٤ هكذا « أفندى مصرف الغلال » ، وقال لانكره أنه تحت يد أفندى الغلال .

(٣) الكركشى — من كلمة كورك التركية ، وهى آلة الجرف والكركبى الجراف ، وأصل الكركبى خيرية فرضت على الملتزمين وخصصت للاحقاق على إزالة الأتربة وما إليها من القاهرة — وعلى مرور الزمن بطل اتفاق هذا المال فيها خصص له ، ولكن جمه من الناس لم يطل . — وهذا هو السر فى تراكم وتكون الكيان التى كانت تحيط بالقاهرة ، واستمرت =

السؤال الرابع عشر

عن أفندي الرزق وخدمته ، فأجابه أن عليه قيد أطيان الرزق بأسماء أصحابهم ، وله عوائد غير معلومة في وقت تقييد الإفراجات ، وله على الباشا عوائد ^(١) .

السؤال الخامس عشر

في الفرمنجي وخدمته ، فأجابه أن خدمته متعلقة بالباشا مثل كتابة الهرمانات العربي الذي ترسل إلى القلاحين وإلى البنادر وله عوائد وخرج على طرف الباشا .

| ٢٧ | السؤال السادس عشر

عن كتبة الخزينة وخدمتهم ، فأجابه أن المذكورين اثنان وتحت يدهم أربعة كتبه وخدمتهم الروزنامة العامرة تحت يد الروزنامجي يضبطون جميع الأموال الميرية الأصل والخصم والإيراد والمصرف ، وهم الذين يحاسبون سائر الأفندية الذين عهدتهم المال الميري في جميع ما يتعلق بالروزنامة العامرة ، ولهم عوائد على جانب الميري ، وعلى البهار والمحتسب وعلى الباشا ، ومن تحت يد المذكورين صيارف يهود ثلاثة منهم صراف باشا واحد ، وكامل النقود عهدته ، والباقي من تحت يده ، وعوائدهم على جانب الميري ، ولهم كساوى على جانب الروزنامة وعلى باش قلعة .

السؤال السابع عشر

عن أفندية الأوجاقات السبعة ، فأجابه أن لكل أوجاق أفندي كبيراً ، وأفندياً صغيراً ، وهم من جملة المتكلمين على الأوجاق ، ومن تحت أيديهم أفندية ، وخدمتهم صرف حكيمية | ٢٨ | العساكر وباقي الناس بموجب دفتر يحضر لهم من

— يؤذى غبارها وما ينبعث من رائحتها أهل المدينة إلى أن أزالها حكومة محمد علي . راجع استيف في مقالته ص ٥٧ — وقد قدر استيف مال الكركجي بمبلغ ١٣٢٨٩١ فنة | ص ٥٦ | — وراجع أيضاً الإجابة على السؤال السادس من الباب العاشر .

(١) أطيان الرزق جمع رزقة وهي الأرض الزراعية المحبوسة على أوجه البر والخير ولا يفرض عليها مال — ويكون على ذلك التصير الدقيق عن انشاء الرزق هو قولهم « أفرج السلطان لفلان عن أرض عبرتها كفا رزقة الخ » فسمى الوثيقة بذلك « افرج » .

الروزنامة ، وعليهم ربط جميع إيراد الأوجقات ، وعوائدهم من جانب حكومية الناس ، ومن جانب الأوجاق .

السؤال الثامن عشر

عن أفندى المقابلة وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد دفاتر حكومية العساكر ، وساليانات الأمراء والمشايخ والأيتام وغيره اسم باسم ، وهو الذى يعطى التمكينات إلى أصحاب المراتب ، وله عليهم عوائد فى كل تقرير خمسة وأربعون فضة ، وله عوائد على جانب الباشا ، ومن تحت يده | من | الأفندية خمسة وعوائدهم عليه .

السؤال التاسع عشر

عن الأفندية حين قررم السلطان فى خدمتهم كيف كان شروطه عليهم ، فأجابه أن السلطان سليم حين رتب الروزنامة رتبها ترتيبا عظيما ، وجعلها من أسرار الملوك على سائر تعلقات الناس وشروطهم عليهم إن سئلوا [٢٩] عن أى شىء لا يعطون عنه جوابا إلا أن حضر لهم فرمان من نائب السلطان بالكشف عن المطلوب ، وشروطهم أن دفاتر الميرى الأصل والنقص التى رتبها السلطان لم يكن أحداً يطلع عليها خلاف خدمائها ، وأن الدفاتر التى ينتهى العمل بها تحفظ فى خزينه | مقفلة ؟ | فى القلعة ، وإن كان يحصل من المذكورين خلاف الشروط التى وقعت يقع لهم القصاص بحسب حالهم ، وعلى ذلك أجابوا وارتضوا ، وبحكم هذا قررم فى خدمتهم ومكنهم فيها يتمكين ديوانى ، ومن بعدهم ذرياتهم ومماليكهم إن كانوا يكونون أهلا إلى صنعة الكتابة ، ولا يقع فيهم تغيير ولا تبديل إلا بالموت أو بغيضة ظاهرة ، وكل من مات منهم يدفع إلى نائب السلطان الحلوان أتباعه ، ويمكن فى ذلك بالحلوان الذى يدفعونه ، وقدر على الأفندية المذكورين جانب ميرى يدفعونه إلى ديوان السلطان لعدم التعدى عليهم فى كامل الأمور ، وحفظ مقامهم لخدمة الملوك ، وأوقف لهم بلداً بولاية الحيزة وهى شنبارى ، والذى يتصرف [٣٠] فيها الروزنامجى لأجل

مصاريف الأفندية المذكورين ، والأفندية المذكورين كساوى على الباشا والدفتدار والروزنامجى فى [كل سنة كل واحد بحسب مقامه .

الباب السادس

فى تعريف الولايات وبلاد الأقاليم المصرية
السؤال الأول .

عن ولايات الوجه البحرى وعدتهم والوجه القبلى وعدتهم

بيان ذلك :

الوجه القبلى	الوجه البحرى
١ بهنساوية	١ ولاية الشرقية
٢ أشمونين	٢ ولاية المنصورة
٣ منفوط	٣ ولاية البحيرة
٤ جرجا	٤ ولاية قليوب
٥ أطفح بالبر الشرق	٥ ولاية الغربية
٦ ألواح من داخل جرجا [أى الواحات]	٦ ولاية المنوفية
٧ فيوم بين الحدود البحرى والقبلى	٧ ولاية الجيزة
أقاليم سبعة فى مائتين وثمانين بدرجة تخمين ^(١) .	

[٣١] السؤال الثانى

عن [أقاليم] الوجه البحرى كيف تحصيل ماله ، فأجابه أن تحصيل المال من

(١) أظن أنه يقصد أن كل مديرية تحتوى فى المتوسط على ٢٨٠ بلداً ، وبذلك يكون عدد البلاد ٢٩٢٠ ، وقد جاء فى مقالة Jomard عن تعداد أهل مصر قديماً وحديثاً التى أشرنا إليها (فى ص ١١٥) أنه كان مقيداً بقطر الأقباط التى قدمت لولادة الأمور الفرنسين أساء ٢٩٦٧ بلداً بينما قدر المال انفرنسيون عدد البلاد ب ٣٣٤٧ بلداً ، وقيد راسمو الخريطة الفرنسية الكبرى لخصر أساء ٣٤٤٤ بلداً — وقال جومار أن هذا الرقم الأخير وهو أكبر الثلاثة أقل من الحقيقة .

الفلاحين قد فليس على حكم موقوف البلاد مفادنة أو كلاله حكم التشين للشن من قديم الزمن ، وأما للضاف مستجد لم يكن هو من مدة السلطان سليم ^(١) .

السؤال الثالث

عن الوجه القبلى كيف كان تحصيل ماله تقدأ أو غلالا ، فأجابه أن فيهم بلاداً عليهم مال نبارى وهو النقد ، وعليهم غلال وهو الحب ، ومنهم بلاد مال خالص ، وأن خراج وجه [الوجه] المذكور لم يعرف قدره فى كل سنة لأن تحصيل خراجه حكم المساحات التى تقع فى كل سنة ^(٢) .

السؤال الرابع

عن ولاية القيوم كيف كان تحصيل مالها ، فأجابه أن مال الولاية تقدأ حكم موقوف البلاد ، أما مفادنة [٣٢] أو كلاله ، وأن فيها بعض بلاد مالها على النيطان الجنباين .

السؤال الخامس

عن اسكندرية وتحصيل مالها ، فأجابه أن اسكندرية لم [لا] تعد من البلاد ،

(١) الكلاله اصطلاح للساحين للدلالة على الأرض التى لم تمسح مساحة تفصيلية ولذلك كان يفرض عليها المال جلة .

ولهم هذه الإجابة وما بعدها يحسن بنا أن نذكر على وجه الإجمال أن مجموع ما هو مفروض على الأرض الزراعية كان يطلق عليه اسم المال الحر ويجمعه للاتزم من الفلاحين ثم يقسم إلى الأقسام الآتية :

أولاً — نصيب السلطان واسمه المال للمرى .

ثانياً — نصيب جهات مختلفة كتنكر جاوشية ومال الكركبى .

ثالثاً — نصيب الإدارة المحلية واسمه الكشوفية .

رابعاً — ما يبق للاتزم نفسه بعد تأدية ما سبق ، واسمه الفائض .

وقد زاد المال الحر زبادتين كلاما بدون وجه شرعى إحتلها البرأى أو الضفاف وهو قديم ومستجد ، والأخرى الكشوفية المستجدة ، وهذا البيان مجمل جداً يحتاج إلى تفصيل أدق ستولاه فى فرصة أخرى .

(٢) المال النبارى والشنوى والبعلى الخ وصف للمال مشتق من نوع المحصولات الزراعية فالل النبارى هو المال عند ما يفرض على أرض زرعت ذرة ورويت بواسطة الآلات الرافعة — وهذه الأرض تؤدى بطن مالها تقدأ .

وهى بندر وأسكلة عظيمة ، وإيرادها كان لأوجاق الإنكشارية يدفع مال الميرى الذى عليهم منه ، وقدره مائتان وسبعون كيسا مصريا إلا كسورا ، وباقي العشور من التجارات يكونون له .

السؤال السادس

عن بندر دمياط كيف كان تحصيل إيراده ، فأجابه أن البندر المذكور فى التزام المذكورين قبله [أى أوجاق الإنكشارية] ، ويدفع للمال الميرى الذى عليه ، وقدره ثلاثة وستون كيسا مصريا إلا كسورا ، وباقي [والباقي] من عشور التجارات يكونون لهم .

السؤال السابع

عن أقليم البرلس كيف تحصيله ، فأجابه أن أقليم [٣٣] البرلس التزام مثل البلاد ، وكل من كان ملتزما يدفع الميرى الذى عليه والباقي له .

السؤال الثامن

عن مصر [أى القاهرة] وإيرادها ، فأجابه أن مصر إيرادها على جرك البهار وعلى جرك بولاق ، ومصر القديم ، والبحرين والسلخانة ، وأما إيراد البهار فهو من قديم الزمان إلى الباشا والى مصر يدفع الميرى الذى عليه فى كل سنة وقدره مائتان وثلاثة وأربعين كيسا مصريا إلا كسورا ، والباقي من العشور يكون له ، وأما إيراد بولاق ومصر القديم فهو من قديم الزمان إلى أوجاق الإنكشارية ، ويدفعون المال الميرى الذى عليهم ، ويدفعون فى كل سنة اثنان وسبعون كيسا مصريا ونصف ، وأما إيراد البحرين فهو من قديم الزمان إلى أوجاق العرب ، ويدفعون للمال الميرى الذى عليه فى كل سنة وقدره ثمانية وثلاثون كيسا مصريا ونصف والباقي يكون لهم ، وأما السلخانة وإيرادها إلى أوجاق الإنكشارية من قديم الزمان ويدفعون [٣٤] الميرى الذى عليه وقدره ستة وأربعون ألف فضة وكسور والباقي له .

الباب السابع

في تعريف التزام المتزمين

السؤال الأول

عن المتزمين من يكونوا ، فأجابه أن الالتزام من قديم الزمان إلى الأوجاعات والماليك والجلبية وبعض من التجار والأفندية ، والحريمات والهواره ، وأرباب السجاجيد ، وبعض من العلماء والمشايخ ، وبعض عربان بالولايات ، والآف للحريمات ^(١) [للأمرء ؟] .

السؤال الثاني

عن التزام الرعاية [الرعايا] في مدة القرنساوى وقدره الربع أو الخمس ، فأجابه أن الالتزام الذى هو مفروج عليه إلى أصحابه بوجه التخمين قدر الربع ^(٢) .

السؤال الثالث

عن البنادر التى بالولايات كيف كان ترتيبهم ، فأجابه أن البنادر المذكورة أولهم الحمله الكبرى والمنصورة وبلبيس وهم مسكن الحكم ، ورتب فيهم [السلطان] أوجاعات سبعة ، وجور بحجة ومتولية ، وكذلك محلة مرحوم ودمهور والجيزة مثل

(١) سنحاول في مقالة أخرى شرح أصل الالتزام — ويكنى الآن أن ننبه إلى أن انتساب المتزمين إلى طوائف من الناس علماء وشيوخ طرق ورجال حرب وتجارة ونساء يدل على تحوله عما يجوز أنه كان عليه في الأصل من مباشرة زرع الأرض وجباية الأموال الأميرية إلى نوع من الانتفاع بالأرض — أما قوله والآن للحرمات فظنى أنه لا يقصد من ذلك أن المتزمين في عهده أصبحوا كلهم نساء ، فهذا مخالف لواقع . ولكن لا أستطيع أن أقصر ماذا يريد أن يقول . (راجع الإجابة على السؤال السابع من الباب العاشر — صار أكثر الالتزام عند الأمرء) الجليلة أى الممالك المشتركة الذين لم يولوا بمصر ، والهواره اسم عربان بالصعيد .

(٢) لما هزم الفرنسيون الممالك الهزائم الأولى ودخلوا القاهرة أمر بونايرت بمصادرة كل ما كان يملك المالك ، ويدخل في هذا حصص التزامهم ، وقد بلغت — كما نستنتج من بقاؤه الربع في يد الأهليين — ثلاثة أرباع مجموع الحصص . وقد قدر استيف حصص الجمهورية من الالتزام بمقدار الثلثين — وذلك في حاسبه للنشور عن الإدارة المالية في عهد الفرنسيين ص ٢٦١ .

الذى قبله ، وسمند وزفى ومنية غر بنادر ثلاثة من غير أوجاقات ، والفيوم
وبنى سويف والمنية بنادر ثلاثة ، وفيهم أوجاقات وجور بجية .

السؤال الرابع*

عن التزام الأموات كيف كان حلوانهم ، فأجابه [٣٥] أن من قديم الزمان كان
الباشا يأخذ الحلوان على ثلاثة سنوات على القايض الحر الذى هو مخصوص للملتزم
من غير زيادة بشرط أن يكون الحلوان من أولاده أو مملوكه أو امرأته أو أقاربه ،
فإن كان الميت لم يكن له أحداً فللحاكم [فالحاكم] له أن يعطيه ويأخذ منه الحلوان
لأن الالتزام لا يكون إلا لأهالى مصر وأقطارها .

السؤال الخامس

لماذا أن المملوك [أى الأسماء المماليك] كان يأخذ من الحلوان زيادة عن الثلاث
سنوات ، فأجابه أن المملوك كان يأخذ قدر سنة رابعة في نظير ما كان ينقص من
القايض الحر إذا كان القايض عشرين ألف فضة يجعلونه عشرة آلاف فضة إلى الباشا
في نظير السنة الزائدة التى يأخذها من الملتزم .

الباب الثامن

في تعريف الأراضى ووضع يد المملوك عليها

السؤال الأول

في ملك الملك العزيز كيف كان ، فأجابه أن العزيز [٣٦] لما ملك مصر
وأراضيه وكامل الزراعات ، وكل سيدنا يوسف عليه السلام بضبط جميع الأراضى
والزراعات خلافاً عن الرزق والأوقاف [التى] وتركها إلى أربابها الأئمة والمشايخ ،
وإلى بعض من الناس ، وعلى المساجد والخيرات التى هى موقوفة عليهم .

(*) الإجابة على السؤال الثالث ورأس السؤال الرابع موضوعة في هامش الأصل .

السؤال الثاني

بأى شيء ملك الناس الأرض ، فأجابه أن سيدنا يوسف حين توكل بضبط الأرض فوجدها في ملك الناس من قديم الزمان من مدة أولاد سيدنا نوح [و] أن أولاده الذين ملكوا جميع الدنيا كانوا ثلاثة ، وهم سام وحام وياث ، فسام أبو العرب ، وحام أبو السودان ، وياث أبو الترك والأفنج وباقي الأجناس التي على البحر الحيط ، فأما أولاد العرب ملكوا الأرض نسلا بعد نسل ، فلما وجد سيدنا يوسف ذلك أقام على ما هم عليه ومكثهم فيها وربط عليهم العصور الذي هو صار ميريا من ذلك الوقت يدفعونه إلى ديوان بيت المال لأجل عمار البلاد وراحة العباد وانتفاعهم [٣٧] ومعاشهم ، وأما العصور التي ربطها المذكور [فكانت] لأجل مصاريف عساكره وراحة كل من يملك هذه الأراضي .

السؤال الثالث

لما ظهر الإسلام وأرسل سيدنا عمر بن الخطاب عمرو بن العاص ، وملك مصر كيف كان الحال ، فأجابه أن مصر فتحت صلحا مع المقوقس [في الهامش المقوقز] وأبقى الناس جميعا على أرزاقها وبساتينها وبيوتها وأراضيها ، وبلادهم التي كانوا واضعين يدهم عليها ، والعصور المرتبة من قديم وجعلها إلى بيت المال كذلك وحلوان الأموات يكونوا إلى بيت المال إعانة لكل من كان يملك مصر .

السؤال الرابع

حين ملك عمرو بن العاص كيف كان يأخذ الحلوان من الناس ، [فأجابه] أن كامل استعماله في الأمور كانت بالرحمة والشفقة على الرعايا ، وكان أخذه الحلوان بأمر مناسب لعمار بيت مال المسلمين لأجل رفع العساكر عن الأذية .

[٣٨] الباب التاسع

في ترتيب البلاد وضبط أطيانها حين تداوت هذه المملكة إلى السلطان سليم

السؤال الأول

في ربط البلاد وأطيانها ، فأجابه أن السلطان ربط البلاد وجعلهم أقاليم سبق ذكرهم فيه ، وقدر لكل بلد أطيان وحددها بمحدود أربع الشرق والغربي والبحري والقبلي بلد ببلد ، وجعل الطين فدادين بقياس كل فدان أربعة أصدان ، وجعل بين كل بلد وبلد حد معلوم ، وجعل بينهم علامة إما بحوض أو جسر أو حجر ظاهر فاصل بين البلاد لمنع تعديهم على بعض ، وربط كل الفدادين بقدرها ، وأخرج منها الرزق والبور ، والباقي هو الذي ربط عليه المال بحسب طين الأرض ودونها [دونها] .

السؤال الثاني

كيف كان ترتيب المال على البلاد ، فأجابه أن المال [٣٩] ارتبط على الطين إما كلاله وإما مفادنة بقدر معلوم حكم الترابيع المحررة وجميع مال كل بلد ، وأخرج منها المحرجات مثل مال الجهات وخدم السكر وباقي مصاريف الكشوفية بعد ذلك يكون للمتزم ، وعلى المتزم القيام بدفع المال الميري إلى ديوان السلطان ، وعليه حفظ البلد التي تحت يده ، ومراعات أهلها بالرحمة وعدم الظلم حكم شرط السلطان الذي هو مذكور في التمكن الذي بيده ^(١) .

(١) سبق أن شرحنا المحرجات بأنها الأموال التي يجمعها المتزمين ، ولكنها لا تدخل في حساب ديوان السلطان ، وشرحنا أيضاً معنى خدم السكر والكشوفية . يبيّن شرح مال الجهات . وقد شرحه لانكسري في مقالته س ٤٩٤ بأنه مال يؤديه للمتزمون مما يجمعون من الفلاحين ويسلمونه لحكم الأقاليم وهؤلاء يدفعونه لشيخ البلد ، وهو كبير الأمراء بالقاهرة ، وهنا يتفق في سبيل شراء ما يلزم من الطعام والشراب لتخفيف مشقة الحج على الحجاج الفقراء .

أما الترابيع فهو اصطلاح سابق لفتح العثاق وكانت إذ ذاك عبارة عن الوثيقة التي يبين فيها إقطاع باسم فرد تميّنا لإجلالها ثم يتلو هذا إتمام الإجراء لتمكين القطع من إقطاعه [راجع صبح الأعشى ج ١٣ س ١٥٤] — والظاهر أن هذا الاستعمال لم يتغير بعد الفتح العثاق . ولكن ليس لدى الآن دليل قاطع بهذا .

السؤال الثالث

عن الشاهد الذى فى البلد وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيد أطيان البلد فدانا
بندان ، وحوضا بحوض ، وأسماء الفلاحين ، وقيد مال البلد ومصرفها ، وهو الذى
يربط جميع الأمور على الصراف ، والشاهد لا يكون إلا من أهل البلد ، وعوائده من
داخل المخرجات وله عوائد على الفلاحين | ٤٠ | تدخل فى قائمة المصروف فى سند .

السؤال الرابع

عن شيخ المشايخ رمن تحت يده | من | المشايخ وخدمتهم | فأجابه أن خدمتهم |
يخلصون مال الملتزم من الفلاحين ، والملتزم | ليس | له طلب من الفلاحين لكون أن
المشايخ ملزومين بخلاص | المال | من الفلاحين ، وعليهم الإخبار إلى الملتزم على العصاة
من الفلاحين والملتزم له نظر فى ذلك ، وللمشايخ المذكورين طين مسموح بالمال الحر
من غير مصروف ، ولم عوائد بقائمة المصروف فى نظير خدمتهم ، وفى نظير إكرام
الضيوف الذى تأتى إلى الناحية ، وفى نظير حضورهم إلى مصر لمقابلة الملتزم ، وعليهم
تقدمة إلى الملتزم فى كل سنتين والثالثة فى نظير كساوى الذى يكسيها لم الملتزم .

السؤال الخامس

عن الصراف وخدمته ، فأجابه أن خدمته يقبض | ٤١ | المال من الفلاحين ،
ويقيد أسماءهم وقد الدرام من النحس | النحاس | وغيره وهو الذى عليه الحساب
مع الملتزم وعوائده جانب على المخرجات ، وجانب على الفلاحين وكل | ولكل |
صراف ضامن بمصريضمنه إلى الملتزم ، وإن حصل منه أدنى خلل يكون الضامن
ملزوما به .

السؤال السادس

عن الخولى وخدمته ، فأجابه أن خدمته قيس الطين ومعرفة زراعة الفلاحين ،
وهو الذى يفرق دعاوى الفلاحين من قبل الطين والزراعة لأنه ملزوم بمعرفة الزراعة

والأطيان حوضاً بمحوض ، وعليه مباشرة زراعة الأوسية في بذار التقاوى وعوائده على طرف الملتزم .

السؤال السابع

عن الوكيل وخدمته ، فأجابه أن خدمته حفظ غلال الأوسية ، وهو الذي يطلب .
منه أصول التلال وخصومه [٤٢] ، وعليه حفظ تعلقات الأوسية مثل النوارج والمحاريث وخلافه ، وعوائده على طرف الملتزم ^(١) .

السؤال الثامن

عن الكلاف وخدمته ، فأجابه أن خدمته علف البهائم وتسريحهم ومراعاتهم في كل ما يحتاج إليه ، وعوائده على طرف الملتزم .

السؤال التاسع

عن المشد وخدمته ، فأجابه أن خدمته خدام تحت يد قائمقام ، وهو الذي يحضر الفلاحين إلى الديوان في وقت طلب المال ، وعليه القيام في سائر خدمة قائمقام ، وعوائده على طرف الملتزم ^(٢) .

الباب العاشر

في تعريف الميرى وتمكين الملتزم من الالتزام

السؤال الأول

عن الميرى كيف ربطه السلطان سليم ، فأجابه [٤٣] أن الدفاتر حرقوها جماعة چراكسة حين دخول السلطان سليم [ولما] طلب تحرير الميرى من الأفندية

(١) الأوسية ذلك الجزء من حصة الالتزام التي لا يوزع بين الفلاحين بل يزرعه الملتزم لحسابه .

(٢) قائمقام لقب شيخ البلد . وهو الاستعمال الاصطلاحي . وتسمي قائمقام أيضاً في معناها

الأصلي لكل من يقوم مقام أحد ما ، كقائمقام الباشا مثلاً لمن يقوم مقام الباشا عند ما تكون الباشوية خالية .

فخروه به من تذاكر الجاويشية لأن الميرى مقيد في التذاكر كل بلد بتذاكرها ،
فجمعوا تلك التذاكر من البلاد ، وحرروا الميرى منهم بنير قاعدة يعرفونها ، لأن
الدفاتر حرق ، وجمع ذلك التحرير ، وكتب به دفتر في وقت حضور السلطان سليم
في مصر كان سنة ٩٢٢ تسعة أثنين وعشرين سنة ، وكان خروجه منها سنة ٩٢٣
بعد النظام ^(١) .

السؤال الثاني

عن الميرى هل حصل فيه زيادة أو نقصان ، فأجابه أنه حصل فيه الزيادة
والنقصان بأوامر الباشوات في بعض بلاد قليلة ، وسبب ذلك أن بعضا من الملتزمين
يكونون عنده بلد فيكتب عرض إلى الباشا برفع الميرى الذي عليها بشرط أن يشتري
مرتبا من محاريف الميرى ، ويطلبه في نظيره ما يرتفع | ٤٤ | من الأصل بحيث لم
يقع خلل في الميرى ، ويكون الأصل والخصم قدر واحد فيجيبه الباشا على ذلك ،
ويعطى له فرمانا خطابا إلى روزنامجي مصر برفع ذلك الميرى من الأصل ، ورفع
نظيره من المصروف ، ويفعله الرزنامجي ذلك فإنه مأمور بطريقة صناعته ، ولم يمكن
ارتفاع ميرى من الأصل إذا لم يرتفع قدره من الخصم ، والروزنامة مضبوطة ^(٢) .

السؤال الثالث

عن الميرى وقدره في كل سنة ، فأجابه وهذا قدره يقبضه روزنامجي مصر بقوة

(١) الخبر عن إحراق الدفاتر بعد انتصار السليمان على السلاطين الجراكسة متواتر ، وإن
كان Deny في مقدمته لكتاب عن المحفوظات التركية ص ٢٢ غير متأكد — فيا يلوح — من
حدوثه — وعلى كل حال فهو محتمل جداً سواء أكان حدوثه عمداً أم علواً — هذا وبعد أن
وقع ذلك (إن كان قد وقع) اضطرت ولاية الأمور السليمانية إلى استخلاص ربط الأموال من التذاكر
فهي — كما شرحنا — تضمن جل الأموال التي يسافر بها الرسول .

(٢) المهم من هذا اسقاط الميرى عن ملتزم ما نظيره تكلفه بمصروف من محاريف الميرى
يبادل ماسقط عنه من الميرى — ولا أستطيع بعد توضيح كيفية هذا الاسقاط توضيحاً دقيقاً .

الحكام من الملتزمين ومن أصحاب أقلام الجمارك ، ومن أرباب المناصب وكشاف
الولايات وخلافه .

الأصل ميرى .

٤٤٣ ١١٧٦١٤ [فضة] .

عنها ٤٧٠٤ كيسا و ١٤٤٤٣ [فضة] كسورا .

[٤٥] السؤال الرابع

عن بيان مصاريف الميرى وكيفية ترتيبه ، فأجابه أن المصاريف الميرية التي
رتبها السلطان سليم هذا بيانها :

٢٩٩ ٥٠٧٣٥ [فضة] موجبات .

٢٢٠ ١٥٩٨١ » صرة أهالى حرمين .

٤٧٥ ١٤٩٠٣ » مصاريف حرمين .

٦٣٤ ٠٧٦١٨ » مصاريف سائرة .

[ومجموع ذلك كله ٨٩٣٣٨ ٦٢٨ فضة] .

[ويكون الباقي وقدره [٨١٥ ٣٧٥ ٢٨ خزينة إلى السلطان بمد

المصاريف المرتبة .

وهذا قدر المصاريف على قدر الأصل لازيادة ولا نقصان ^(١) .

(١) ليس حساب ميزانية مصر بهذه البساطة كما سنشرح في فرصة أخرى . ونكتفي الآن
بأن نعيد الواردة في مقالة استيف (ص ١٩٦ عن الدخل و ص ٢٢٩ عن التصرف) .

دخل السلطان

من مال الأرض الزراعية ٨٠٤٦٠٠٦٨ فضة

» من المال المفروض على أصحاب الوظائف ١٠٨٧٠٧٧٣

» من الرسوم الجمركية وما شابهها ٢٢٨١١٨٠٥

» من الجزية أو الجوالى ٢٥٠٩٠٨١

= مجموع ١١٦٦٥١٧٢٧

السؤال الخامس

عن خزنة السلطان هل يصرف منها شيء أم لا ، فأجاب أنه يصرف منها بموجب سندات من الباشاوات إلى روزنامجي مصرفي كل سنة إلى أمير الحاج وشريف مكة أربعائة وإحدى وأربعون كيسا مصريا وكسور خمسة عشرة آلاف فضة ، وباقي من الخزنة تارة يصرف في العبارات بحسب الاحتياج ، وتارة يرسل إلى الملك قد صعبة [٤٦] صنجق الخزنة والقاغلة .

السؤال السادس

عن مال الكوركي الذي هو مضاف بالمال مامعناه ، فأجاب أنه مال الكوركي كان يقبض من البلاد خارجا عن الميري ، ويصرف في أجرة المراكب وغيره لنقل التراب من مصر ويرى في البحر المالح ، وكان قدر مبلغه في كل سنة نحواً من ثمانية وعشرين كيسا مصريا ، واستمر ذلك الحال مدة سنين وهم ينقلون التراب من القاهرة وكانت نظيفة ، ولم يكن فيها من الوخم شيء ، ومن بعد ذلك حصل تراخي وكسل وعدم التفات من الحكام ، فصاروا يأكلون ذلك القدر في كل سنة ولم يصرفوه ،

المصاريف المقررة على جانب السلطان

موجبات أصحاب الوظائف	٢٩٣٩٢٤٧	فضة
موجبات الجند	٢٩٨٧٢٦٥٧	»
مصاريف سائرة	٢٦٥٣٠٨٥	»
معاشات	٨٤٣٨٩٩٤	»
أعمال خيرية	١٣٨٩٢١٣٩	»
قائمة الحاج	٤٢٠٧١٦٥٤	»
	٩٩٨٦٨٢٧٦	

فينبغي أن تكون زيادة الدخل على للتصرف بقدر ١٦٧٨٣٤٥١ فضة ، وقد تعرضت هذه الزيادة لرفع وخفض ، وأحيانا لحذف تام مما سنبسطه في فرصة أخرى .

هذا وينبغي أن نلاحظ أن الفرق بين أرقام حسين أفندي وأرقام استيف ليس في جلته كبيرا فإنا إذا أضفنا إلى باقي الدخل في تقدير استيف مبلغ ٤٤١ كيسا و ١٥٠٠٠ فضة وهو الخامس بأمر الحج وشريف مكة والتي حسبها استيف في للتصرف بينا حسين أفندي لم يحسبها كانت زيادة الدخل على للتصرف = ١٦٧٨٣٤٥١ + ١١٠٤٠٠٠ [أى ٤٤١ كيسا و ١٥٠٠٠ فضة] = ٢٧٨٢٣٤٥١ فضة وهذا لا يقص كثيرا عن مبلغ ٢٨٢٧٠٨١٥ الذي ذكره حسين أفندي

فبلغ ذلك السلطان وحضر منه أمر إلى وكيله بإضافة ذلك المبلغ على خزينته التي بقيت له في ذلك الوقت من الميرى بعد المصاريف التي رتبها .

[٤٧] السؤال السابع

عن تذاكر الجاوشية التي هي داخلة الميرى مامعناها ، فأجابه أن تذاكر الجاوشية مرتبة على البلاد من قديم ، عوائد إلى أوجاق الجاوشية في نظير خدمتهم في تحصيل الميرى وكانوا يقبضونها من البلاد ، ثم بعد ذلك انتقل الالتزام من يد إلى يد وصار أكثر الالتزام عند الأمراء [الأمراء المالك] إلى غاية سنة ١١٨٩ ، وصار الأوجاق المذكور لم يقدر يخلص من البلاد المذكورين ذلك بسبب قوتهم [أى قوة ملتزمى البلاد الأمراء] فشكوا حالم إلى الباشا ، وهو نائب السلطان ، وأعرضوا عليه عرضا بإضافة ذلك على أصول الميرى بلداً ببلد ، وبعد ذلك يأخذونه من الروزنامجى فأجابه في ذلك ، وحضر [وأحضر] الرونامجى في ذلك الوقت وأمره بإضافة ذلك على الميرى ، وقدره ثلاثة وأربعون كيساً مصرياً وكسوراً ، وأعطى له فرماناً بذلك ، وأمره أن يعطيهم ذلك القدر في كل سنة في نظير ما انضاف على الأصل .

السؤال الثامن

[٤٨] عن ميرى الأوقاف كيف كان ترتيبه ، وكيف كان يصرف ، فأجابه أن ميرى الأوقاف مخصص على بلاد ، وكانوا يقبضونه النظار إلى [من] الملتزمين على يد مباشرى الأوقاف ويصرفونه في التراتيب التي رتبوها الملوك الذين أوقفوا ذلك ، وكانوا النظار اثنين في هذه المدة منهم شيخ البلد ناظر على وقف الدشيشة الكبرى ، ومنهم سليمان أغا الوكيل ناظر على ثلاثة أوقاف المرادية والمحمدية والأحمدية ولهم عوائد على جانب الوقف ^(١) .

(١) الأوقاف للفروض من أجلها ميرى كانت أربعة : الدشيشة الكبرى ، والمرادية ، والمحمدية والأحمدية .

أما وقف الدشيشة الكبرى فمهور يرد ذكره في تاريخ الجبرنى في مواضع كثيرة . والغامر أنه كان هناك أكثر من وقف بهذا الاسم ، فقد جاء في الجبرنى في حوادث ٨ ربيع أول سنة ١١٠٣ « ورد مرسوم مضمونه ولاية نظر المشايخ » ، وهذا هو السر في وصفه بالدشيشة =

السؤال التاسع

عن مال ميرى وقف محمية كيف كان يقبض وكيف يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره خمسون كيسا مصريا وكسور خمسة آلاف وستائة وأربعة فضة ، وكان يصرف ذلك القدر صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ومربيات وخيرات وعوائد الناظر وعوائد الكتبية [٤٩] جلّتهم على القدر المذكور وللوقف المذكور غلال على بلاد معلومة ، وقدره عشرون ألفا وسبعائة وتسعة وثمانون أردبا حب ونصف [أردب] ، ويصرف ذلك القدر مثل المال بموجب دفتر بحتم الناظر المذكور وبمباشرة كتبة الوقف المذكور .

السؤال العاشر

عن مال ميرى وقف المرادية كيف كان يقبض ، وكيف كان يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره ثمانية وثمانون كيسا مصريا وكسورا واثنان وعشرون ألفا وسبعائة وسبعون فضة ، وكان يصرف ذلك القدر صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ومربيات وخيرات ، وعوائد الناظر وعوائد الخدمة والكتبية وجملة المصروف على قدر الأصل المذكور ، وللوقف المذكور غلال على بلاد معلومة وقدره ثلاثة آلاف وثمانمائة وأربعون أردبا قمحا ، ويصرف ذلك القدر مثل المال بموجب دفتر بحتم الناظر المذكور وبمباشرة [٥٠] كتبة الوقف المذكور .

== الكبرى — والمشقة حوى يخذ من بر مرضوض — وقد نسب استيف فى مقاله من ١٠٧ إنشاء هذا الوقف إلى محمد بك چراكة [هكنا] ، وقد ظن إبراهيم بك زكى فى تلخيصه لمقالة استيف أنه يقصد الملك الناصر محمد بن قلاوون سلطان مصر فى عهد الپراكة (من ٤٥ من كتاب الحالة التالية فى عهدى الحملة الفرنسية ومحمد على) وهذا ليس بصحيح ، فالناصر محمد ليس من السلاطين الچراكة — ويلوح لى أن صاحب هذا الوقف هو قايتباى فالتايت أنه أوقف أوقافا عظيمة لإطعام أهل الحرمين المشقة وغيرها (راجع ترجمة قايتباى فى الضوء اللامع للسماوى فى الجزء الخامس طبة القاهرة) .

وعلى كل حال فوق المشقة الكبرى سابق لفتح العنان — على عكس الأوقاف الثلاثة الأخرى فعلى من إنشاء السلاطين العثمانيين مراد ومحمد وأحمد .

السؤال الحادى عشر

عن مال ميرى وقف الأحدية كيف كان يقبض ، وكيف كان يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره ثلاثة وعشرون كيسا مصريا وكسورا وستة آلاف وثمانية وعشرون فضة ، وكان يقبض ذلك صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ، ومرتببات وخيرات وعوائد الناظر والخدمة والكتابة وجملة المصرف على قدر الأصل ، والوقف المذكور لم يكن له غلال على البلاد .

السؤال الثانى عشر

عن ميرى وقف الدشيشة الكبرى ، كيف كان يصرف ، فأجابه أن المبلغ الذى كان يقبض من الملتزمين وقدره أربعة وسبعون كيسا مصريا وكسورا وخمسة عشر آلاف وتسعمائة | ٥١ | وثمانية وثمانون فضة ، وكان يصرف ذلك القدر صرة ترسل إلى أهالى مكة والمدينة ومرتببات وخيرات ، وعوائد الناظر والخدمة وجملة المصرف على قدر الأصل ، وللوقف المذكور غلال حب على بلاد معلومة وقدره ثلاثة وثلاثون ألفا وثلاثمائة وثلاثة وثلاثون أردبا وثلاث ، ويصرف ذلك القدر مثل المال بموجب دفتر يحتم الناظر وبمباشرة كتبة الوقف المذكور .

السؤال الثالث عشر

عن المال الميرى كيف كان قبضه على مرة واحدة أو على مرات ، فأجابه أن الميرى قسمين صفي وشتوى ، أما الصيف فكان يقبض على مرتين النصف لال الصرة والنصف إلى أمير الحاج ، وأما الشتوى فكان يقبض على أثلاث لموجبات العساكر والمواجب الأربعة من ذمة الباشا ، والذى يبقى | ٥٢ | من الأموال المذكورة بعد مصاريف الميرى يتحصل إلى خزنة السلطان ، وترسل له حصة صنجق الخزنة ^(١) .

(١) من قواعد الإدارة المالية في ذلك العهد أنه لباشا أن يسقط عن الأفراد أو الطوائف =

السؤال الرابع عشر

عن الأتبان الميرية المستأجرة على يد بوسياك مذير الحدود العامة في أى محل فأجابه أنهم داخلون ميري الجمارك ، وكانوا أصلهم الأوجاقات ، وكان ميريهم يدفع إلى ديوان الروزنامة ، والآن صار مالم يقبض من المستأجرين حكم الإيجار ^(١) .

السؤال الخامس عشر

عن جمرق الرقيق من الجوار [الجوارى] والعبيد لمن كان ، فأجابه أنه كان لكل من كان صنبق جرجا يكون له ذلك الجمرق ، وأن صنبق جرجا ملزوم بدفع ميري الولاية ، لأن الميرى لم يكن مربوطا على ذلك الجمرق لأن الرقيق لم يكن هو شرط أن يحضر في كل سنة ^(٢) .

السؤال السادس عشر

[٥٣] عن الحوادث التي جردها الملوك [الأمراء الممالك] مثل حادثة الأورز

== شيئا من حقوق السلطان نظير تكلفه هو بما يسقط كما أنه كان له أن يبدل في نظام صرف الأموال . ولكن بصرط أن يبقى الصافي الهائى للسلطان كما كان (مثال ذلك — في الإجابة على السؤال الثانى من الباب العاشر) — وكانت نتيجة هذا أن تكفل الباشا بعض الموجبات الأميرية . وقد عدد حسين أفندى مواجب أربعة وذكر استيف في مقاله في ص ٢٣٤ أن الموجبات على الباشا هي ما تكفل به من ميري الأوقاف الثمانية وما يؤديه إلى كسنداءات أوجاقات جليان وهكشيان وجراكسة ، وإلى ولاية القاهرة ومصر النقية وبولاى ، وإلى أمين الإحتساب ، وإلى أوجاق الإنكشارية نظير ماعليه من ميري جمرق الإسكندرية ، وإلى أوجاق العزب نظير حقهم في رسوم البحريين .

(١) بوسياك هو Poussielgue مهد لإغارة بونابرت على جزائر مالطه بغير بنور التفرة بين فرسان القديس يوحنا ، وأدار شؤون مصر المالية أيام الإحتلال الفرنسى منذ بدءه إلى أن عاد إلى وطنه عقب اتفاق الريش في أوائل ١٨٠٠ ، وصكان أحد المفوضين عن كليبر في عقد هذا الإتفاق .

(٢) هذا خلاف الرسوم التي كان يتقاضاها ملتم وكالة الرقيق في القاهرة عن كل صفقة . ولا يمكن بيع أو شراء السيد إلا في هذه الوكالة . وكل بيع وشراء لا يكون إلا ببيع بين جنس الرقيق ذكر أو أنثى واسمه واسم الجلاب الذى باع والفرد من الناس الذى اشتراه ، ويقع هذا الصك الملتزم . وهذا الصك يبقى ينداوله كل من يشتري السيد فيما بعد ، ويسمى للسيد إذا ما أعتق بعد ذلك — هذا فيما يتعلق بالرقيق السود — أما البيض فلم يكن على التجارة فيهم أى قيد من هذا النوع (راجع مقالة استيف في ص ١٨٤ و ١٨٥) .

[الأرز] ، فأجابه أن تلك الحوادث لم تكن مقررة بالميرى ، وهى حادثة قريب عهد أحدثها الملوك وصارت الآن عائدة إلى الجمهور [أى حكومة الجمهورية الفرنسية] .

السؤال السابع عشر

عن الحوادث من زمن تجديددها على وكائل الأورز والصفر وغيره ، فأجابه أن .
الوكائل المذكورة كانت تعلق الأغاوات القزلية فتطلب الملوك وربط ذلك الوكائل ورتب عليها تلك الحوادث من مدة قريبة ^(١) .

السؤال الثامن عشر

أن الروزنابجى من يقرره فى خدمته ، فأجابه أنه يقرره الباشا باطلاع شيخ البلد وأعيانها بشرط أن يكون ذا فهم وعقل وتدير ، وأن يكون أميناً لأنه مأذون بقبض الأموال وصرفها ، وذا صناعة فى فن الكتابة لأنه مطلوب منه السؤالات والجوابات والكتابة المطلوبة له من الأفندية والكتابة [والكتبه] التى تحت يده والحساب [٥٤] مطلوب له .

السؤال التاسع عشر

عن الخيانة إذا وقعت من واحد أفندى من يقاصصه ومن يرفع خدمته ، فأجابه أن الروزنابجى له أن يقاصص الأفندية بحسب ذنوبهم الذى يستحق القصاص يقاصصه ، والذى يستحق الرفع من خدمته يرفع أمره إلى الحاكم ، ويرفضه بإذنه ، ولم يكن أحد من الحكام له معارضة لأحد من الأفندية فى كامل الأمور لأن الروزنابجى هو الحاكم عليهم ومطلوبون منه .

(١) من نوع وكالة الرقيق التى وصفناها وكالة الصفر فى بولاق ووكائنا الأرز الواجدة بعباس ، والثانية برشيد ، وكانت الحكومة تمنع تداول هذه الأصناف وغيرها إلا فى هذه الوكائل وأمثالها . وتهب الرسوم التى تفرض على البيع والبراء لأفراد أو طوائف من الناس . من هؤلاء طائفة الأغاوات القزلية وهم خصيان السلطان السود السكفون بملاحظة جوارى القصر (القيزلر)
مقالة استيف م ١٨٥ .

السؤال العشرون

عن أقلام الأفندية: كيف كان ترتيبهم ، فأجابه أن ترتيبهم مذكور في الباب الخامس ، وأن أقلامهم [وظائفهم] مشترى [مشتراة] من قديم الزمان حكم ترتيب السلطان ، ولم يكن أحداً يتعدى عليهم في خدمتهم ، وأن مات منهم أحد يكون قلمه محلول ، ويدفع حلوانه إلى الباشا على يد الروزنامجي [٥٥] بالشفقة والرحمة لأنها خدمة عمل ^(١).

السؤال الأحد والعشرون

عن دار الضرب ومن يتعاطاها ، فأجابه أنه كان يحضر لها أغا من الدولة العلية خصوى إلى ذلك ، وهو الذى يديرها ، ويدفع مال للبرى الذى عليها ، وعوائد الباشا ، وكتخذائه والتربات إلى أصحابها ، ودفع أجر الخدمة والمصاريف ، والباقي بعد ذلك يكون إلى المذكور ^(٢).

السؤال الثانى والعشرون

لماذا أن دار الضرب الآن صارت إلى الباشا ، فأجابه أن سبب ذلك تغلب للملوك على الباشاوات ، وعدم دفعهم العوائد التى عليهم ، ودفع [وعدم دفع] الحلوان على حقيقته ، قتل مدخولهم [أى الباشاوات] وصاروا محتاجين إلى إعانتهم على مصروفهم ، فهذا هو السبب لعطية دار الضرب لهم ^(٣).

(١) « محلول » من الاصطلاحات المهمة فى ذلك العهد تطلق على حصص الالتزام وعلى الوظيفة إذا مات صاحبها فيعاد منحهما من جديد نظير الحلوان .

(٢) ليس فى مقالة استيف ما يضاف إلى هذه الإجابة ، وبما يدل على مقدار ما كانت تدره دار الضرب أن الإدارة الفرنسية تحققت من أن سلك ريال أفرنجي إلى انصاف فضة يسطى ربما صافيا قدره الثلث (راجع 110 Charles - Roux: Bonaparte Gouverneur d' Egypte p. 110) ويذكر الجبرتي فى حوادث محرم ١٢٢٧ (المجلد الرابع) دهشة محمد على لما كان عليه حتى أحقر رجال دار الضرب من سعة الحال .

(٣) يؤيد استيف فى مقاله فى س ١١٢ هنا ، ويزيد عليه أن إعطاء دار الضرب (أو بعبارة أسبق للمبى للقرر عليها) لباشا حدث منذ أيام على بك الكبير وأن الباشاوات =

الباب الحادى عشر

[٥٦] فى تعريف تمكين الملتزمين فى الالتزام والقلاحين من الأراضى .

السؤال الأول

فى تمكين الملتزمين فى البلاد كيف كان ، فأجابه حين دخل السلطان سليم فوجد الناس واضعين أيديهم على البلاد بموجب التمكينات التى بأيديهم أما بشراء وأما بخلوان ، فأبقام على مام عليه ومكتم فى البلاد بتمكين جديد ، وأخذ منهم حلوان قدومه وأملا كه بالقاهرة ، وشرط عليهم أن يدفعوا الميرى الذى مضبوط على البلاد ، وأذن لهم بالبيع والشراء [فى حصص الالتزام] وجعل له بعد التمكين الأول على كل من مات من الملتزمين حلوان ثلاثة سنوات من القايض الحر ، والتمكين القديم والجديد هو السبب فى ملك الملتزم ، ولم يبق للسلطان بلاد فى القاهرة [فى القطر المصرى] ولم يكن له على الملتزمين إلا الميرى فقط ، والخلوان الذى قرره على الأموات حكم الشرط لأن البلاد بلاد الله ، والعبيد عباد الله ، وأن السلطان العادل [٥٧] هو ولى الأمر ولازم الاتباع له فى سائر الأمور إلا فى مخالفة أوامر الله تعالى .

السؤال الثانى

كيف كان تمكين القلاح من الأرض ، فأجابه أن السلطان سليم لما حضر بمصر و بط أطيان البلاد وأموالهم ، فوجد الأطيان مؤثرة على القلاحين وأبقام على مام عليه ، ومكتم بتمكين الملتزم ، وشرط على القلاح أنه لم يكن له بيع ولا شراء فى الطين لكون أن الطين ملك الملتزم الذى هو أنابه السلطان عنه والقلاح خدام الأرض ، وزرعها له بعد دفع المال الذى قرره عليه السلطان ، والملتزم له أرض لم يكن له عباد (١) .

== اعتادوا أن يبيعوا ماوهمهم السلطان من الميرى على دار الضرب إلى شيخ البلد أو كبير الأسرء للمالك فى ذلك العهد .

(١) « الأرض مؤثرة على القلاحين » القسم من حصص الالتزام الذى يوزع على القلاحين ==

السؤال الثالث

هل للملتزم أن يرفع الفلاح عن أثره أم لا ، فأجابه أن الملتزم [ليس] له رفع الفلاح عن أثره إلا بصيوبة ظاهرة ، أما بصدق دفع المال ، وأما بتبوير الأرض [٥٨] عدداً أو بخيانة ظاهرة فإن حصل ذلك من الفلاح فلملتزم أن يرفع المذكور عن أثره ويعطيه لمن شاء .

السؤال الرابع

هل للفلاح أن يفوت أثره أم لا ، فأجابه أن الفلاح إذا فات أثره برضاه له ذلك ، والملتزم لن يكن له أن يقهر الفلاح في خدمته ولا يرضه عن أثره .

السؤال الخامس

عن النى يموت من الفلاحين ، هل يكون أثره إلى الملتزم أم لا ، فأجابه أن يكون أثره إلى ذريته أو عياله أو أقاربه ، وأن لم يكن له أحد ، فالأثر إلى الملتزم يقرر فيه من شاء الفلاحين ، وهذا حكم شرط الملك حين أثر الأتليان إلى أربابها .

الباب الثاني عشر

في تعريف مقدار الميرى إلى غاية تحرير حسن باشا كان قدره أى شئ ،

والآن قدره أى شئ

[٥٩] السؤال الأول

عن مقدار الميرى الذى حرره حسن باشا سنة ١٢٠٠ ، فأجابه أنه كان مقداره خمسة آلاف كيس ومائة وثلاثة وأربعون كيساً مصرياً وكسور ، وخمسة عشر ألف وستة وعشرون فضة ^(١) .

= وينى حقهم فيه كما شرح حسين أفندى في أجوبته يعرف بأثر الفلاح أو بالأتليان الأثرية أو المؤثرة في الفلاحين — تمييزاً له عن الأوسية التى يمحط بها الملتزمون .

(١) فى سنة ١٢٠٠ هـ وصل مصر على رأس عمارة بحرية عثمانية الفيودان باشا الغازى =

السؤال الثاني

لماذا أن الميرى أنقص من تحرير حسن باشا ، فأجابه أن حسن باشا حين حضر بمصر زوّد على الميرى مائتين واثنتين وسبعين كيسا مصريا على جهات يأتي ذكرهم فيه بعد ما حصل من الأمراء المصرية غوغا بسبب ذلك ، وبيان الزيادة زود على جمر ك اسكندرية مائتين وأربعين كيسا مصريا ، وعلى خيار شنبر ، وسنامكي ستة عشر كيسا مصريا ، وعلى ناحية المطرية بدمياط ثمانية أكياس مصرية ، وعلى جلود السلخانة ثمانية أكياس مصرية ، وهذا جملة الزيادة ، وعُمل في شأن ذلك عرض من [٦٠] الأمراء المصرية ، وأرسلوه إلى السلطان الآن | الحالى | وهو السلطان سليم ، وقبل ذلك المرض ، وحضر منه أمر برفع ذلك فرفع من دقائر الميرى ، وكذلك ارتفع من أصل الميرى خزينة ما قدره من ابتداء سنة ١٢٠٠ إلى غاية ١٢١٢ كيسا مصريا مائة وسبعة وستون وكسور ، وخمسمائة وسبعة وثمانون فضة ، ومثل ما ارتفع ذلك القدر من الأصول ارتفع قدره من الخصوم ، فجملة مرفوع الأول والثاني أربع مائة وتسعة وثلاثون كيسا مصريا وكسور ، وخمسمائة وتسعة وثمانون فضة ، فبقي بعد ذلك إلى غاية سنة ١٢١٢ أربعة آلاف وأربعمائة وثلاثة وأربعون فضة ، فهذا هو مجموع الميرى المقيد في الباب العاشر ^(١).

== حسن موفدا من قبل السلطان لكسر شوكة الأميين إبراهيم ومراد وقد عمت الشكوى منهما — وأقام حسن باشا بمصر شهوراً تمكن في أثنائها من اقضاء الأميين عن القاهرة ، وجعل الرياضة إلى أمير آخر منافس لهما هو اسماعيل بك أى أن كل ما استطاعه حسن هو الاستعانة بحزب من المالكة ضد حزب آخر ، ولم يتمكن من وضع حد لاغتصاب الأمراء وإعادة النظم الصربية لا يجب أن تكون عليه — وبعد مفادرة حسن باشا لمصر ، وموت اسماعيل بك في الطاعون المشهور باسمه عاد مراد وإبراهيم للقاهرة واستأغا الحكم على الطريقة التي ألفا — .

والقصود بالميرى في هذه الإجابة هو جملة الضرائب المتنوعة التي تجمي لحساب السلطان .
وتجد تفصيل ما كان من أمر حسن باشا في الجبرق في حوادث سنة ١٢٠٠ (المجلد الثاني) وتجد إجمالها في الجزء الثالث من المجلد الفرنسي لتاريخ مصر في الفصل الذى عقده السيوكب

. Precs de L'Histoire d'Egyte t. III. p. 49

(١) زاد حسن باشا مجموع أموال السلطان المختلفة من ال ٤٧٠٤ كيسا و ١٤٤٣ نفضة ==

الباب الثالث عشر^(١)

[٦١] في تعريف سبب ترتيب الميرى على البلاد وغيره

السؤال الأول

في سبب ترتيب الميرى على البلاد ، فأجابه أن أصول الترتيب في نظير عشور
خراج الأرض النى كان يؤخذ من للزارعين ، وصار الآن ميرى وازداد حتى بلغ
ذلك المقدار .

== المذكورة في السؤال الثالث من الباب الحاضر إلى ١٤٣٠ كيا و ١٥٠٢٩ فضة المذكورة
هنا وهذه الزيادة وقدرها ٤٣٩ كيا و ٨٣٠ فضة نشأت من زيادين إحداها هي عبارة عن ٢٧٢
كيا زادها حسن باشا على الجهات المذكورة في الإجابة والأخرى عبارة عن ١٦٧ كيا
و ٨٧ فضة زيدت في خزانة السلطان (قد سبق لنا تعريفها) — وقد رأينا أن السلطان سليم
الثالث ربح — بناء على التماس الأمراء — الزبادين أى زيادة الضرائب وزيادة مال الخزينة ليرجع
الأمر إلى ما كان عليه ، أما الزيادة التي زادها حسن باشا فيمكن فهمها إذا ذكرنا أن الحكومة
كانت تحتكر أصنافاً وأنها تبيع حقها في الأصناف المحتكرة للترمين يلتزمون بإدائه مبلغ من المال
للحكومة نظير الإحتكر — من هذه الأصناف الخيار شنبر ، وكان يزرع في الدلتا والسمكي وكان
ينبت في الصحراء بين النيل عند مديرية قنا والبحر الأحمر وكلاهما مما كان يستخدم في العلاج إذ ذاك
(راجع مقالة Rouyer : Notice Sur les Medicaments usuels des Egyptiens. Description
d' Egypte tome XI. pp. 446, 456, 457

(١) يرى حين أفندى في هذا الباب إلى بيان أسباب فرض الضرائب الأميرية المختلفة —
ولذا تذكرنا ماقلناه من أن الميرى يحد : (١) مالا مربوطا على أرض زراعية . (٢) على صاحب
منصب (٣) على للتفنين من الرسوم المقررة على جبارك وسواحل وأسواق (٤) على جهات
تدفع مالا لئال حياة خاصة (٥) على ملتزى أصناف محتكرة سهل علينا أن نفهم الإجابات الواردة .
فالمرى في السؤال الأول هو المال المفروض على الأرض الزراعية للسلطان — وهو غير
المنحرجات الواردة في السؤال الخامس والتي شرحنا معناها وللميرى في الأسئلة الثاني والثالث والرابع
يؤديه المتصفون بالرسوم الجركية من أفراد وطوائف مثلا ملاطمة الإنكشارية أعطى لها حق الاستيلاء
على رسوم جرك الاسكندرية فظنوا أن تؤدى للسلطان « ميريا » نظير هذا الانتفاع ، وللميرى في
الأسئلة من الخامس إلى الحادى والعشرين ، والسؤال الرابع والعشرين والسؤال التاسع والعشرين
هو ميرى على أصحاب مناصب ووظائف . وتقدم هذه الوظائف يكسبهم مرتبات وعوائد وحتى
جمع رسوم مختلفة أحيانا ، فيجب أن يؤدوا للسلطان ميريا عن هذه الزايم (راجع استيف في مقالته
ص ١٠٩) ، هنا وفي إجابة حين أفندى على السؤال التاسع عشر من الباب الخامس عبارة تدلنا
على أن فكرة دفع أصحاب المناصب ميريا عن مناصبهم كانت تخفى أيضا على عنصر الإحتواء بالحكم ==

السؤال الثاني

عن سبب ميرى جرك الدواوين ، فأجابه أن هذا في نظير عشور البضائع والتجارات المحضرة من بر الروم وغيره .

السؤال الثالث

عن سبب ميرى البهار ، فأجابه أن هذا في نظير عشور البن والبهار المحضرة من الهند والأقطار الحجازية .

السؤال الرابع

عن سبب ميرى البحرين ، فأجابه أن هذا في نظير ما يؤخذ من جرك النلال وجرك الراكب .

السؤال الخامس

عن سبب ميرى كشف الولايات ، فأجابه أن هذا في نظير [٦٢] مال البلاد الذى رتبها لم السلطان ، وفي نظير عوائد المرتبة على البلاد من داخل المخرجات .

السؤال السادس

عن سبب كشوفية الدفتر دار ، فأجابه أن هذا في نظير منصبه وماله من العوائد

السؤال السابع

عن سبب ميرى أغاوات متفرقة ، فأجابه أن هذا مثل الذى قبله :

السؤال الثامن

عن سبب ميرى كتحدا جاوشان ، فأجابه أن هذا في نظير ماله من العوائد .

== بهذه الوسيلة قال : « وقدر [السلطان] على الأتندية المذكورين جانب ميرى يغفونه إلى ديوان السلطان لندم التحدى عليهم في كامل الأمور وحفظ مقامهم لخدمة الملوك » .

والمرى في السؤالين الخامس والسادس والعاشر هو مال حماية والمرى في الأسئلة الثاني والعاشر والثالث والسادس والعاشر والثامن والعاشر يؤديه ملتزمون بأصناف محكرة .

السؤال التاسع

عن سبب ميرى الترجان ، فأجابه أن هذا في نظير ماله من العوائد .

السؤال العاشر

عن سبب ميرى الأغوات والأوجاقات السبعة والأفندية [٦٣] ، فأجابه أن هذا في نظير عوائدهم ومناصبهم .

السؤال الحادى عشر

عن سبب الميرى المطلوب من أفندية الديوان ، فأجابه أن هذا في نظير مناصبهم وعوائدهم على جانب الميرى والباشا ومالم من القراوى والكساوى .

السؤال الثانى عشر*

عن سبب ميرى أمين الشون ، فأجابه أن هذا في نظير منصبه وماله من العوائد على جانب غلال الميرى .

السؤال الثالث عشر

عن سبب ميرى الخنصب ، فأجابه أن هذا في نظير عوائده على السوقية المسبيين [للتسبيين] وعوائده على جانب الميرى .

السؤال الرابع عشر

عن سبب ميرى أمين الخردة ، فأجابه أن هذا في نظير حلة الجبال والحير بخيمة الرميطة ، وحلة القيوم ، وكامل الأقلام التى هى من داخل الخردة ^(١) .

السؤال الخامس عشر

عن سبب ميرى [مشايخ] الأسواق ، فأجابه أن هذا في نظير عوائدهم على الترك وعلى الدلائن ^(٢) .

(*) رأس السؤال الثانى عشر والإجابة عليه فى مامش الأصل .

(١) « الحلة » رسوم أسواق — والرميطة الميدان القريب من القلعة — وقد شرحنا أن الخردة مجموعة خرائب متنوعة جداً بينا منها الرسوم المفروضة على « الوالم » وأصحاب الألعاب وهكنا — راجع مقالة استيف فى ص ١٩١ .

(٢) المقصود من ميرى الأسواق ما كان يؤديه للحكومة شيئا من الدلائن [وكان أحدهما =

[٦٤] السؤال السادس عشر

عن سبب ميرى أغات البارودية ، فأجابه أن هذا في نظير ماهو مرتب له على جانب الميرى في كل سنة ، وإحدى وسبعون ألفا وستائة وستون فضة ، وفي نظير البارود المرتب على ناحية منية كنانة وشلقان بولاية القليوبية ، وفي نظير عوائده على معامل البارود :

السؤال السابع عشر

عن سبب ميرى أغات المهندسين والبنائين [أى معارجى باشى] فأجابه أن هذا في نظير عوائده على جانب عمارة السلطنة بحسب طول المدة له في كل يوم محبوب في نظير عوائده على جانب المهندسين .

السؤال الثامن عشر

عن سبب ميرى قافلة باشى ، فأجابه أن هذا في نظير عوائده على جانب البن في كل فرق ربع ريال .

السؤال التاسع عشر

[٦٥] عن سبب ميرى سردار جرجا ، فأجابه أن هذا في نظير ناحية بندار التبنات التى أوقفها له الملك ، وفي عوائده على جانب حاكم جرجا .

السؤال العشرون

عن سبب ميرى أغاوات القلاع ، فأجابه أن هذا في نظير ماهو مرتب على جانب الميرى وغيره .

السؤال الحادى عشر

عن سبب ميرى أمين الضربخانة ، فأجابه أن هذا في نظير ما يبقى له من المكسب بعد مصاريف المرتبات .

= تركيا والآخـر مصرىا [نظير ما كان يرضاه على الدالين ، وكان لابد من بيع أو يشتري في أسواق معينة من استخدام دلال ، ودفع رسم هلاله (راجع اسيف في مقالته في ص ١١٥) .

السؤال الثاني والعشرون

عن سبب ميرى الجلود ، فأجابه أن هذا في نظير زيادة ثمن الجلود التي يأخذونها من اللدابع .

السؤال الثالث والعشرون

عن سبب ميرى وكالة البهار ، فأجابه إن هذا في نظير ما ينخص أصحاب الملك من عوائد البهار والأمنية [وكونهم آمنين] .

[٦٦] السؤال الرابع والعشرون

عن سبب ميرى أغاوات الجزيرة [الجزية] ، فأجابه إن هذا ما يؤخذ من النصارى واليهود في كل سنة ، المال أربعمائة وأربعون فضة على كل رأس ، والأوسط على كل رأس مائتان وعشرون فضة ، والأدنى على كل رأس مائة وعشرة فضة ^(١) .

السؤال الخامس والعشرون

عن سبب ميرى وقف سليمان باشا بثمر رشيد ، فأجابه أن هذا في نظير ما كان قدره على نفسه صاحب الوقف أن يدفع ذلك القدر إلى ديوان السلطان تبركا لعدم المعارض لوقفه .

السؤال السادس والعشرون

عن سبب ميرى وقف السلطان النورى والسلطان الأشرف والسلطان بيبرس والسلطان قايتباى والوزير خير بك والوزير يشبك ، فأجابه أن هذا في نظير جكية مرتب لهم بدفتر الموجبات ، وفي نظير مال الرزق والأطيان [٦٧] ورتب ذلك للميرى

(١) الجزية أو الجوالى مفروضة على الذكور البالغين من أهل القمة من نصارى ويهود ، وكانت من ثلاث ثقات ، ويحضر لجمعها كل سنة أغا من دار السلطنة . وقد يلتزم بها قبل هذا الأغا ملتزمون (راجع مقالة استيف في ص ١٩٢ — ١٩٤) .

على الأوقاف المذكورة لأجل أن يكونوا منسوين إلى جهة الملك وعدم التعرض لأوقافهم .

السؤال السابع والعشرون

عن سبب ميرى خيار شنبور وستانكى ، فأجابه أن هذا فى نظير الشورى التى تؤخذ من التجار .

السؤال الثامن والعشرون

عن سبب ميرى أمين مشاق ، فأجابه أن هذا فى نظير عوائده الآتية على البلاد^(١) .

السؤال التاسع والعشرون

عن سبب الميرى المطلوب من الباشا ، فأجابه إن هذا فى نظير تجديد خيرات مرتبه إلى بعض من الناس ، وفى سبيل إنعامه إلى شريف مكة ، وإلى أوجاقات متفرقة ، وفى نظير عوائده فى مال البهار فى كل فرق أربعمائة فضة ، وفى نظير ما دفعه عن بعض أقلام بأسره ، وفى نظير الحلوان^(٢) .

(١) أمين المشاق أو أغا المشاق كانت مهمته جمع ما يطلبه دار السلطنة من « المشاق » وهو نسل حبال القنب ، وقد قال عنه استيف فى مقالته من ١١٤ أنه كانت له عوائد قدرها من ٢٠ إلى ١٠٠ فضة عن كل بلدة يجمعها من المتمرين ، وأنه كان يدفع له ثمن ما يجمع من المشاق بقرط أن يكتب له قاضى بولاق أشهاداً يثبت مقدار ما جمع من المشاق وقيمة ذلك .

(٢) لا يستقيم القسم الثانى من الإجابة مع القسم الأول — إذ أتا نهم أن الباشا يؤدى ميريا نظير ماله من الموائد على البن ونظير الحلوان الذى يستولى عليه عند انتقال حصص الالتزام من يد إلى يد وفى نظير ما يأخذه من أصحاب الوظائف ، ولكننا لانهم كيف أنه كان يؤدى ميريا على تجديد بعض الخيرات ، وعلى إنعامه إلى شريف مكة ، وإلى أوجاقات مختلفة كتصمله عن الإنكشارية مثلا ميرى جرك الإسكندرية — وقد نستطيع أن نقول أن الباشا رفع عنه من ميرى منصبه بقدر ما أخذه على نفسه من التكاليف الواردة فى القسم الأول أو أنه حسب على خزنة السلطان قيامه بها وانتفاعه من القيام ببعضها (كسالة جرك الإسكندرية) لحق عليه أن يؤدى ميريا نظير الانتفاع . ولكن الصورة باقية .

الباب الرابع عشر

[٦٨] في تعريف سبب ترتيب مصاريف الميرى

السؤال الأول

عن سبب صرة الحرمين الشريفين ، فأجابه أنه كانت الملوك في الزمان القديم يرسلون هدايا إلى أهالي مكة والمدينة من أصل مبلغ كبير في كل سنة من أصل بيت [مال] المسلمين ، فلما حضر السلطان سليم وضبط أموال الميرى ، ضبط ذلك القدر بموجب دفتر بأسماء معلومة يرسل إليهم في كل سنة ، وصار يقع فيه البيع والشراء بين الناس في بعضها ^(١) .

(١) ماورد في آخر هذه الإجابة أمر هام جداً علينا أن نشرحه شرحاً وافياً . يقول حسين أفندي أنه كان هناك دفتر بأسماء الأفراد من أهل الحرمين الذين ترسل لهم صرة الحرمين الشريفين ثم أضاف إلى ذلك وصار يقع فيه البيع والعراء — ومعنى ذلك أن هذه المرتبات المقررة في صرة الحرمين — واسمها « أوراق صرة » — أصبحت يتداولها الناس بالبيع والعراء كما يتبادل الناس بيع وشراء العقار الثابت أو الأوراق المالية في عهدنا الحاضر . ولم تكن هذه وحدها الأوراق المتداولة في ذلك العصر بل كانت مرتبات الجند — واسمها أوراق جامكية — وكذلك أوراق المرتبات الجارية على الشيوع ومن في حكمهم — واسمها الجارية — مما يتداولها الناس بكل أنواع التداول ، وستقتبس من مقالة استيف ومن تاريخ الجبرق مايزيد هذه الناحية من حياة مصر المالية وضوحاً — ولعل هذه الاقتباسات تعيننا على فهم أسباب اختلال أمر الحماية العثمانية وقمع باب الإغتصاب لعل من آنس في هذه قوة .

مقتبسات مع استيف :

أولاً — أن أوراق جكية السكر لم تكن للعسكر وحدهم ، بل كانت تمنح لفيرم كرتبات خيرية (مقالة استيف ص ٢١٣) .
ثانياً — أن دفتر الصرة احتوى على أسماء كثيرين ليسوا من أهل الحرمين وإنما استطاعوا أن يحولوا أوراقهم من أوراق جكية إلى أوراق صرة لما شاهدوه من ضبط صرف أموال الصرة (مقالة استيف ص ٢٢١) .

ثالثاً — أن السلطان رتب في الأصل جكية الساكر بحيث يبلغ مرتب الجندي لم ١٨٢ فضة في العام ومرتبات الضباط من فتيان لما مثلى مرتب الجند وإنما ثلاثة أمثاله — وقد بلغ مرتب الصنبيق ٧٢٩٧٠٨٠ فضة — ثم حدث على توالي الزمن أن اعتبر الجند والضباط والصنابق هذه المرتبات ملكاً لهم لا مرتباً يصرف لهم على أداء وظائفهم واستغلوا هذا الملك كما يستغل العقار وغيره وصارت بذلك أوراق جكية الساكر في أيدي النساء والأطفال وسواهم من غير المحاربين .
وقد علل استيف هذا بما ذكرناه في الاقتباس الأول من أن السلاطين أنفسهم كانوا =

السؤال الثاني

عن سبب مصاريف أمير الحج ، فأجابه أنه كان في الزمن القديم يطلع بالحجاج كبير التجار ، يأخذ بمحبته الهدايا التي ترسل إلى الحرمين وكسوة البيت الشريف تذهب وترجع في أمن وأمان ، ثم بعد ذلك تغلبت العربان وقطعوا الطريق ، فاحتاج الأمر إلى رجل كبير من أهل الحروب [٦٩] وعساكر ، فصيّنوا صنّجقا من صنّجق مصر يطلع بقافلة الحجاج ، فرتب له في كل سنة مائتا كيس ، واستمر ذلك مدة طويلة ، فمن زيادة عوائد العربان وزيادة أسعار الأشياء زاد المبلغ شيئا فشيئا حتى بلغ ذلك المبلغ قدره ثمانمائة كيس .

السؤال الثالث

عن سبب مصاريف الحرمين ، فأجابه أنه في سابق الزمان كان يرسل إلى الحرمين زيت طيب وشمع عسل وقناديل ما يحتاج اليه بنير قدر معلوم ، ففي وقت التحرير تثنى هذه الأشياء وترسل في كل سنة .

== يصرفون في أوراق الحكمة كايرون ويهبونها للساجد وهكذا (مقالة استيف من ٢٠٢ — ٢٠٣) .

مقتبسات من الميراثي :

قال الميراثي في ختام حوادث سنة ١٢١٦ بمناسبة جلاء الفرنسيين عن مصر أن ولاية الأمور العثمانية أخذوا يبدون النظر في مالية مصر ، وأن من ضمن ما بحثوه أمر « الجامكية ومرتبات الغلال بالأنبار . وأن من جملة رواج حال أهل مصر المتوسطين هذان الشيئان وهما الحكمة والغلال التي يقال لها الجرايات رتبها الملوك السابقة من الأموال الميرة للساكنة المنتسبة للجوالات والرايطين بالغلال الكاتبة حول الأقليم ، ومنها ما هو للأيتام والمشايع المتقاعدین ونحوهم ، وكانت من أروج الإيراد لأهل مصر وخصوصا أهل الطبقة الذين ليس لهم إقطاع ولا زراعات ولا تجارات كأهل العلم ومساكين أولاد البلد والأرامل ونحوهم ، وثبت وتقرر إيرادها وصرفها في كل ثلاثة أشهر من أول القرن الماشي إلى أواخر القرن الثاني عشر بحيث تقرر في الأذهان عدم اختلالها أصلا ولا صارت بهذه المثابة تناقلوها بالبيع والصفاء والفراخ ، وتناقلوا في أيمانها ورغبوا فيها وخصوصا لسلامتها من عوارض الهدم والبناء كما في القار ، وأوقفوها وأرصدوها على جهات الخيريات والصهاريج والمسكنات ومصالح المساجد وعققات أهل الحرمين وأهل بيت القدس ، وأبقى العلماء بصحة وقفها لئلا عدم تطرق الخلل ، فلما اختلت الأحوال وطمع الحكام في الأموال الميرة ضغف شأنها ورخس سعرها وانحط قدرها وانقر أربابها ولم تزل في الانحطاط والنسفل حتى بيع الأصل والإيراد بالنين الفاحش جدا » .

السؤال الرابع

عن الموجبات والمرتبات والخيرات التي بمصر ، فأجابه أن جميع ذلك كان يصرف من بيت المال في وقت التحرير ، وارتبط ذلك كله في دفتر ، وصار يصرف في كل سنة من الروزنامة العامة على جانب الميرى ، وصارت هذه [٧٠] المرتبات والخيرات يقع فيها البيع والشراء ، وصار الناس يملكونها يتمكين ديوانى من نائب السلطة ، ومجموع تلك المصاريف كلها قدرها مبين في الباب العاشر .

الباب الخامس عشر

في تعريف الموارث وما يخص بيت المال

السؤال الأول

عن موارث الأموات كيف يقع فيها ، فأجابه أن جميع متروكات الميت تقسم على أولاده وعلى عياله ، فإن كان له أولاد فلزوجته الثمن ، والباقي يقسم على ثلاثة أقسام ، الثلث منه للأب والأم والثلثان منه للذكر ، وهذا لا يكون إلا بعد دفع الديون والمصاريف التي يحتاج إليها الميت وبعد حق الزوجة [في مؤخر الصداق ، وهذا على طريقة الشريعة الإسلامية وأما خلافه لا يحيط علمنا به .

السؤال الثاني

عن الذى يخص بيت المال من متروكات الميت وأملاكه [٧١] ، فأجابه أن جميع متروكاته تكون لورثة الميت ، ولم يكن إلى بيت المال شيء ، فإن لم يكن له أولاد ولا وريثة فلزوجة منه الربع وإلى بيت المال الثلاثة أرباع ، بعد دفع الديون وكامل المصاريف التي يحتاج إليها الميت ، وإن كان له أقارب من ذوى الأرحام وهم النساء فهم أولى من بيت المال .

السؤال الثالث

عن الذى يخص القاضى من ميراث الميت ، فأجابه إن كان القاضى يحضر

القسمة في الميراث فله عوائد تخصم من أصل الميراث عن كل ألف وعشرون فضة حكم قانون مصر من قديم الزمان ، وإن كان الورثة يقع بينهم الرضى ويقسموا الميراث بينهم ، فلا يكون للقاضى شيء من ذلك .

السؤال الرابع

إذا كان الميت ليس له أولاد ما الحكم فيه ، فأجابه [٧٢] أن يكون ربع ميراثه إلى زوجته ، والباقي يقسم على الورثة حكم مراتبهم من بعد الديون وبعد المصاريف .

الباب السادس عشر

عن تعريف الأسئلة الآتى ذكرها فيه

السؤال الأول

عن دخوا سلطان سليم بمصر كيف حصل في الأحوال ، فأجابه عن سبب دخول السلطان ، كان ظلم السلطان الغورى وجماعة الجراكسة بالرعاية بالرعية [والله سبحانه وتعالى اذاهم النل والخوف وأزالهم الله من كثرة ظلمهم بالعباد .

السؤال الثانى

ما السبب في ظلم الغورى وجماعة الجراكسة ، فأجابه أن الذى أحوجاه الظلم كثرة شراء المالىك وكثرت عليه المصاريف ، فظلم الناس والعباد ، فهذا هو السبب ، ولما خرج من مصر وتوجه إلى جهة حلب وإلى هناك بعدها [٧٣] لم يظهر وقطعت جميع الجراكسة بأجمعهم .

السؤال الثالث

من كان حين السلطان سليم ملك هذه المملكة في مدته من المديرين في هذه المملكة ، فأجابه أن المديرين في مدته كانوا فصحا وعقلا ، وهم الذين رتبوا هذا

الحال والأموال الميرية باطلاعهم وإطلاع السلطان سليمان بعد توجه السلطان سليم
ورتبوا وربطوا هذه الملكة ترتيبا عظيما وربطوا سديدا .

السؤال الرابع

عن ترتيب الشون من رتبة ، فأجابه أن الذي رتب الشون لغللال الميرى فهو
فرعون ورتب معه تراتيب عظيمة وخيرات كثيرة ، ثم بعد ذلك لما حضر السلطان
سليم ووجد تراتيب غلال الميرى بمصر ، ورتبه على العساكر والأوجاقات والمشايخ
والأسراء والأغاوات والأفندية وباقي الناس ، ورتب إلى الشون مصرفا [أفندي المصرف]
وكتبة ومباشرين [٧٤] مسلمين ونصارى وترأسا وخداما يجمعون الغلال الميرى من
المتزيمين ويصرفونه بموجب الدفاتر المرتبة وعوائد الكتبة والخدم على جانب
الغللال الميرية .

السؤال الخامس

عن تراتيب السلطان سليم رتبها حكم قديما أم لا ، فأجابه أن السلطان النورى
كان ظالما ، وكان مرتبا خيرات ، فلما دخل السلطان سليم وأزاله ، زد الخيرات
والمرتبات عن أول كثيرا وريح الناس جميعا ، وجعل لهم معاش ليتعيش منها العواجز
والأيتام والغراب [والغرباء] وهذا كله لأجل رغبة الناس ومحبتهم فيه ، وصار
الناس جميعا يدعون له ويترحمون عليه بعد موته .

السؤال السادس

من منفع السلطان من هذه الملكة ، فأجاب إن هذه الملكة جميعا ملكة
ولا ينظر إلى الانتفاع منها ، ورتب مصرفها على قدر أصلها ، وأما الخزنة [التى] أبقاها له
[لنفسه] فجعلها تحت [٧٥] المبرات والانتعامات التى يعطيها ، وجعل له وكيلا بمصر
وهو الباشا وشرط عليه أن يحكم فى القاهرة بالشفقة والرحمة على أهلها لأنهم قوم
ضعاف ، وجعل بمصر روزناميا مسلما عاقلا ، وهو وكيل عن السلطان فى الأموال
الميرية ، وأسهم بصرف جميع الخيرات من المال والغلال ، وللمذكور المشورة فى كامل

الأمر ، وهو الذى يرد للشورة على الباشوات فى كامل الأمور الصالحة ، وحصل الشرط على الباشوات أن يكونوا على خراج الأوجاقلية [أى على رأيهم] فى كامل الأمور التى قررها وشرط بها السلطان ، وإن حصل أمر يخالف إلى الشروط فلهم أن يعرضوا إلى السلطان ويعزلونه ، وكذلك إن حصل من الأوجاقلات شئ يخالف من الشروط فالباشا له أن يزجر المذكورين ويرفضهم عن مناصبهم ويؤدبهم الأدب اللائق بحالهم ، والروزنامجى للمذكور يكون أمينا على أسرار السلاطين وأمواله ، وكذلك للقاطعات والخلفاء والكتبة التى تحت يده ، وعهدهم الجميع عليه ، وإن كان يحصل من المذكور خلاف ما ذكرناه يكون معزولا ومهانا ويقاخص بحسب أحواله .

والله سبحانه وتعالى أعلم بالصواب ، وإليه المرجع والمآب

وصلى الله على من لا نبي بعده ، وعلى آله

وصحبه وسلم

ملحق بأسماء أصحاب الوظائف :

اختيارية — أرباب الساجيد — اسباحية — أغاوات الباشا — أغاوات الأوجالات —
 أغاوات قزلارية — أغا الإنكشارية — أغا أو أمين دار الضرب — أغا البارودية أو الجبهى
 باشى — أغا المهندسين والبنائين أو للمعارضى باشى — أغاوات الجزية — أغاوات الحرم —
 أغاوات القلاع — أغا أو أمين للمشايق — الأنددية — أفندى الشرقية — أفندى الغربية —
 أفندى الصهر — أفندى اللال — أفندى المحاسبة — أفندى اليومية — أفندى المصرف —
 أفندى السكركى — أفندى الرزق — أفندى الأوجالات — أفندى القابلة — أمير الحج —
 أمين الفون — أمين البحرين — أمين الخردة — انكشارية — أوجاق — أوضباشى (أوطهباشى)
 الباشا — باش اختيار — باش قلعة الروزنامة
 تفكشيان — ترجان
 ثانى خليفة الروزنامة — ثالث خليفة الروزنامة
 چاوشان — جليان — چراكة — الجبهى باشى — چورمچية
 خزينة دار — خليفة وخلفاء — الحولى
 الدفتر دار — ديوان أفندى
 رابع خليفة الروزنامة — رئيس الديوان
 زعيم مصر
 سردار الحج — سردار الخزنة
 شاجريته — الشاهد — مفاخ البلاد — شيخ البلد
 الصنچى — صنچى طبل خاتة — صنچى الخزنة — صنچى الولايات — صيارف
 الروزنامة — صراف باشى الروزنامة — صيارف البلاد
 عزبان
 الفرمنچى
 قاضى مصر — قافله باشى — قائمقام — قبودان — قلعه — قلى
 كتنخدا — كنيا — كتنخدا چاوشان — كتنبة الخزينة — كشاف — كيه دار — كلاف
 متفرقة — الفتيون — المحتب — مستحفظان — المهد — مهردار — ممارضى باشى
 نواب القاضى — هيب الأشراف
 والى — الوكيل
 يولماسشات .

ملحق بالمصطلحات :

أثر أو أطلان مؤثرة أو أثرية — افراجات — التزام — أوتلاق — أوراق خدم
العسكر — أوسية
تذاكر جاوشية — تذاكر ديوانية — ترايع — تهيط — تليس — تمكينات
جكية وأوراق جكية
حلوان — حلة
خرج — الحزنة
ديوان
الليانات
صرة الحرمين وأوراق صرة
فائنس — فرمان — فضة ونصف فضة — فرق
كر كشي — كدوكات (كديك) — كشوفية — كلاله — كيس
المال الحر — مال الجهات — محبوب — محلول — مخرجات — مضاف — ملتزمون —
موجبات — مهاترة — الميرى — الميدي
النبارى — التوبة .

صفحة

- ١ تمهيد
- ٢ التعريف بمسئول أفندي وأجوبته
- ٦ تحليل أجوبة حسين أفندي
- ٩ مذكرة بالراجع التي أستعين بها في التطبيق على الأجوبة
- ١٠ الباب الأول : التعريف بترتيب الديار المصرية
- ١ . نظام مصر عند فتح السلطان سليم لها — ٢ . الباشا وكيل السلطات بمصر —
- ٣ . إيراد الباشا وعوائله — ٤ . إيراد كتخدا الباشا — ٥ . عوائد للمهردار —
- ٦ . عوائد الخزينة دار — ٧ . عوائد الترجمان — ٨ . عوائد ديوان أفندي —
- ٩ . التعريف برئيس الديوان وعوائله — ١٠ . أغلوات الباشا وعوائلهم .
- ١٤ الباب الثاني : التعريف بصنائج مصر
- ١ . كتخداء الوزير — ٢ . القباطين — ٣ . أمير الحج — ٤ . الدفتردار —
- ٥ . صنّيق الخزانة — ٦ . الصناجق حكم الولايات — ٧ . صناجق الخمر بالقاهرة .
- ١٧ الباب الثالث : في ترتيب الأوجافات السبعة
- ١ . أوجاق مغرفة وخدمته — ٢ . أوجاق جاوشان وخدمته — ٣ . الأوجافات
- الإسبامية وهي جليان وتفكشيان وچراكة — ٤ . أوجاق الإنكشارية — ٥ . أوجاق
- الزرب — ٦ . زعيم مصر أو والي القاهرة .
- ٢٣ الباب الرابع : في التعريف بالحكم القاطنين بالأحكام الشرعية
- ١ . القاضى ونوابه — ٢ . العلماء ومنهم المفتون الأريسة والفقهاء — ٣ . أرباب
- السجاجيد — ٤ . تهب الأشراف .
- ٢٥ الباب الخامس : في التعريف بالأفندية وخدمتهم
- ١ . الروزنامجى أو كبير الأفندية — ٢ . باش خليفة الروزنامة — ٣ . ثانى خليفة
- الروزنامة — ٤ . ثالث خليفة الروزنامة — ٥ . رابع خليفة الروزنامة — ٦ . أفندي الصربية —
- ٧ . أفندي الغربية — ٨ . أفندي الصهر — ٩ . أفندي النبال — ١٠ . أفندي
- المحاسبة — ١١ . أفندي اليومية — ١٢ . أفندي المصروف — ١٣ . أفندي الكركشى —
- ١٤ . أفندي الرزق — ١٥ . الفرنجى — ١٦ . كتبة الخزانة والسيار ومصارف باشا —
- ١٧ . أفندية الأوجافات — ١٨ . أفندي للقبالة — ١٩ . ترتيب الروزنامة بصفة عمومية .
- ٣٣ الباب السادس : في التعريف بولايات مصر وكيفية تحميل مالها
- ١ . أساء ولايات الوجهين البحرى والقبلى — ٢ . كيفية تحميل مال ولايات الوجه
- البحرى — ٣ . كيفية تحميل مال ولايات الوجه القبلى — ٤ . كيفية تحميل مال الفيوم —
- ٥ . كيفية تحميل مال الإسكندرية — ٦ . كيفية تحميل مال دمياط — ٧ . كيفية
- تحميل مال أقليم البرلس — ٨ . كيفية تحميل مال القاهرة .
- ٣٦ الباب السابع : في التعريف بالتزام الملتزمين
- ١ . من الملتزمون — ٢ . مقدار حصص التزام الرعية في أيام الإحتلال الفرنسى —
- ٣ . ترتيب بنادر الولايات — ٤ . حلوان حصص الالتزام التي يموت أصحابها —
- ٥ . تسيير المال لك لتقدير الخزانة .

صفحة

- الباب الثامن : في التعريف بكيفية وضع الملوك أيديهم على الأرض ... ٣٧
- ١ . مانعة الملك العزيز — ٢ . أصل امتلاك الناس الأرض وما فله سيدنا يوسف —
 - ٣ . مانعة سيدنا عمرو بن العاص عند فتح مصر — ٤ . الحلوان التي كان يأخذها سيدنا عمرو .
- الباب التاسع : كيفية ترتيب السلطان سليم لمصر وكيفية ضبطه أطباتها ... ٣٩
- ١ . كيفية تقسيمه للبلاد — ٢ . كيفية ربطه المال على الأرض — ٣ . وظيفة شاهد البلد — ٤ . وظيفة مشايخ البلد وشيوخهم — ٥ . وظيفة الصراف — ٦ . وظيفة الخولى — ٧ . وظيفة الوكيل — ٨ . وظيفة الكلاف — ٩ . وظيفة المشد .
- الباب العاشر : في التعريف بالميرى وتمكينه للتعلم من الالتزام ... ٤١
- ١ . كيفية تحرير السلطان سليم للميرى — ٢ . ما حدث في الميرى من الزيادة والنقصان —
 - ٣ . مقدار الميرى — ٤ . بيان مصاريف الميرى — ٥ . ما هي خزانة السلطان — ٦ . مال الكورنيجي — ٧ . تناكر الجاوشية — ٨ . ميرى الأوقاف — ٩ . ميرى وقف المحمدية —
 - ١٠ . ميرى وقف المرادية — ١١ . ميرى وقف الدشيشة الكبرى — ١٣ . أوقات تحصيل الميرى — ١٤ . نظام الأملان الأميرية المستأجرة في عهد الإحتلال الفرنسي —
 - ١٥ . لمن كان يراد جرك الرقيق — ١٦ . ما أحدثه المالك من الحوادث — ١٧ . ما أحدثه المالك في وكالتي الأرز والمصفر — ١٨ . من بين الروزنامجي — ١٩ . نظام تأديب الأتندية — ٢٠ — ترتيب أفلام الأتندية — ٢١ . نظام دار الضرب — ٢٢ . لم أعطى ميرى دار الضرب لباشا .
- الباب الحادى عشر : في التعريف بتمكين المتعلمين والفلاحين من الأرض ... ٥١
- ١ . تمكين المتعلمين — ٢ . تمكين الفلاح من أثره — ٣ . حل للتعلم رفع الفلاح عن أثره — ٤ . حل للفلاح ترك أثره — ٥ . حل يورث أثر الفلاح .
- الباب الثانى عشر : في التعريف بما زاده حسن باشا في الميرى ... ٥٢
- ١ . مقدار مازاده حسن باشا في الميرى — لماذا أعيد الميرى إلى ما كان عليه .
- الباب الثالث عشر : في التعريف بأسباب ترتيب الأموال الأميرية المختلطة ... ٥٤
- ١ . ميرى الأرض الزراعية — ٢ . ميرى الجمارك — ٣ . ميرى البهار — ٤ . ميرى البحرى — ٥ . ميرى الكشف — ٦ . ميرى الفقر دار — ٧ . ميرى أغاوات أوجاق متفرقة — ٨ . ميرى صحنه جاوشان — ٩ . ميرى الترجمان — ١٠ . ميرى أغاوات وأتندية الأوجاق — ١١ . ميرى الأتندية — ١٢ . ميرى أمين الشون — ١٣ . ميرى المحتسب — ١٤ : ميرى أمين الحردة — ١٥ . ميرى شيخى الدالين — ١٦ . ميرى أغات البارودية — ١٧ . ميرى أغات المهندسين والبنائين — ١٨ . ميرى فاقلة باشى — ١٩ . ميرى سردار جرجا — ٢٠ . ميرى أغاوات القلاع — ٢١ . ميرى أمين الضربخانه — ٢٢ . ميرى الجلود — ٢٣ . ميرى وكالة البهار — ٢٤ . ميرى أغاوات الجزية — ٢٥ . ميرى وقف سليمان باشا برشد — ٢٦ . ميرى أوقاف أخرى — ٢٧ . ميرى خيار شنبه وستامكي — ٢٨ . ميرى أمين المشاق — ٢٩ . ميرى الباشا .
- الباب الرابع عشر : في التعريف بأسباب ترتيب المصاريف الأميرية ... ٦٠
- ١ . سبب ترتيب حرة الحرمين — ٢ . سبب مصاريف أمير الحج — ٣ . سبب

صفحة

- معاريف الحرمين — ٤ . سبب الموجبات والمرتبات والحريات .
- الباب الخامس عشر : في التعريف بالمواريث وما يخص بيت المال ... ٦٢
- ١ . نظام المواريث — ٢ . نصيب بيت المال من التركات — ٣ . نصيب القاضي من تقسيم التركات — ٤ . تركه الذي ليس له أولاد .
- الباب السادس عشر : في الإجابة عن أسئلة شتى ... ٦٣
- ١ . سبب دخول السلطان سليم مصر — ٢ . أسباب ظلم السلطان القورى والجزاكسة — ٣ . حسن تدبير وزراء سليم وسليمان — ٤ . من أول من رتب شون التلال الأميرية وما أحدثه السلطان سليم فيها — ٥ . الخيرات التي رتبها السلطان سليم — ٦ . ما هو وجه انتفاع السلاطين الثمانين بمصر .
- ملحق بأسماء أصحاب الوظائف ... ٦٦
- ملحق بالمصطلحات ... ٦٧

تتميم غريبال

بعض ملاحظات جديدة في تاريخ دولة المماليك بمصر

دولة المماليك البحرية — السلطان الظاهر بيبرس — مشروع إحياء
الخلافة العباسية ببتداد ومبايعة بيبرس للمستنصر بالله — انتقال الخلافة
نهائياً إلى القاهرة بمبايعة الحاكم بأمر الله — بعض الشك في نسب هذين
الخليفتين — شرح بضعة ألفاظ اصطلاحية في أنظمة دولة المماليك : —
الملوك — الخُشْدَاشِيَّة — الأستاذ — التَّزَايِي .

تفسير :

أرى من الواجب العلم أن أقدم لهذه المقالة بكلمة قصيرة ، وهي أنى لأصفها
بأكثر من كونها بضع ملاحظات عنت لى أثناء قراءتى واستقصائى من أجل عملى فى
نشر كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقرئزى ، وقد رأيت أن أدون هذه الملاحظات
حفظاً لها من النسيان ، على أن أعود إليها فيما بعد لتعديلها بحذف أو إضافة . وقد
جعلت الحواشى فى الذيل ، حتى لا أستوقف القارىء بذكر للراجع فى كل صفحة .

اصطلاح المؤرخون على تقسيم عهد سلاطين المماليك فى مصر إلى ثلاثة أقسام ،
وهى عصر المماليك البحرية أو الأتراك ، وعصر المماليك البرجية أو الشراكسة ، وعصر
المماليك العثمانيين أو البكوات . وهذا التقسيم جائز ، لا يستند كله إلى حقائق تاريخية ،
وقد لاحظ سوبرنهايم (Sobernheim) ذلك فيما كتب تحت مادة "مماليك" فى
دائرة المعارف الإسلامية^(١) ، على أنى لست بمتعرض هنا لجميع هذا التقسيم الذى

يوافق عليه المشتغلون بتاريخ مصر إلا بمقدار ما يخص الدولة الأولى من هذه الدول الثلاث .

سميت تلك الدولة باسم البحرية ، لأن سلاطينها كانوا تبعاً من فرقة المالك للمروفة بذلك الاسم ، وهي التي أنشأها السلطان الملك الصالح أيوب إبان سلطنته (٦٣٧—٥٦٤٧هـ ، ١٢٤٠—١٢٤٩م) ؛ ولأن الصالح أيوب كان قد أطلق على تلك الفرقة هذا الاسم نسبة إلى ”بحر“ النيل ، إذ أسكنها معه قلعة الروضة ، التي بناها قبلاً بتلك الجزيرة الواقعة وسط ذلك النهر^(١) . غير أن الصالح أيوب لم يكن أول من أوجد تلك الفرقة ، بل أنه ليس المخترع لتسميتها باسم البحرية ، وهذا على الرغم من إجماع المؤرخين على نسبة هاتين الحادثتين إليه . ذلك أنه كان لدى السلطان الكامل ، وهو أبو الصالح أيوب وسلفه في الحكم بمصر ، طائفة من الأجناد اسمها ”البحرية“^(٢) العادلية ، نسبة إلى أبيه السلطان العادل^(٣) ، كما أن الفرقة التي أنشأها الصالح أيوب نفسه كانت تعرف باسم ”البحرية“^(٤) الصالحية ، ولا معنى لهذه النسبة سوى ما أريد بها من تمييز تلك الطائفة مما كان هناك من فرق بحرية أخرى منسوبة لمن سبق الصالح أيوب أو جاء بعده من السلاطين^(٥) بمصر . وإذا أضيف إلى هذا أن لفظ البحرية — مجرداً عن وصف أو موصوف — كان مستعملاً للدلالة على طائفة معينة من الأجناد النظامية في جيوش الأيوبيين والمماليك ، وأن هؤلاء الأجناد كانوا ”يبيتون بالقلعة وحول دهاليز السلطان في السفر كالحرس“^(٦) ، وأن البحرية الصالحية كانوا يعرفون أيضاً باسم ”البحرية والمجدارية“^(٧) ، وضع أن لفظ البحرية بمعنى الحرسية السلطانية أقدم من عهد الصالح أيوب ، وأن هذا السلطان لم يكن الأول في تسمية طائفة من طوائف ممالكه باسم المالك البحرية .

وبما يقوى هذه النظرية أيضاً أن الصالح أيوب جعل تلك الطائفة حرسه الخاص فعلاً ، فقد أسكنها معه قلعة الروضة من دون طوائف المماليك الأخرى ، واصطحبها

معه إلى منزلة المنصورة حيث عسكر استعداداً لدفع الحملة الصليبية التي قدمت مصر بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا^(٩). ويزيد هذه النظرية رجحاناً أن لفظ البحرية بمعناه العام — أى فرقة الحرس فى الظن والأسفار — واردة كثيراً فى كتب المؤرخين المصريين^(١٠)، وأن السلطان قلاوون (٦٧٩ — ٦٨٩ هـ، ١٢٧٩ — ١٢٩٠ م) أنشأ من ذرارى "البحرية الصالحية" فرقة جديدة سماها البحرية، ورسم لها بالجلوس على باب قلعة الجبل، وأن هذه الفرقة وأشباهاها من الحرسية بقلاع مصر والشام بقيت معروفة بذلك الاسم إلى زمن القلقشندى والمقريزى، أى حتى القرن التاسع الهجرى^(١١).

ثم إذا سلطنا جدلاً بأن الصالح أيوب أول من رتب للماليك البحرية وسماهم بذلك الاسم، فإن إطلاق لفظ البحرية على جميع سلاطين تلك الدولة بمصر لا يتسق وبعض الحقائق التاريخية المتواترة. ذلك أن الملكة شجر الدر أم خليل — وهى أول من تسلطن فى تلك الدولة — لم تكن بحكم صفة الأنوثة من الأجناد حتى يصح إعتبارها من فرقة البحرية الصالحية، مثل أيبك وقطز ويبرس الذين تسلطوا فيما بعد؛ وهى وإن كانت ممالك يد الصالح أيوب فعلاً، فإنه لم يشتَرها ضمن من اشتراهم لتكوين فرقة البحرية إبان سلطنته، بل قد كانت عنده جارية أم ولد، بعثها إليه الخليفة المستعصم من بغداد منذ أيام إمارته بالشام، وقد ظلت معه حينما حبسه الملك الناصر صاحب حلب بالكرك^(١٢) سنة ٦٣٧ هـ (١٢٣٩ م). ثم إن السلطان قطز (٦٥٧ — ٦٥٨ هـ، ١٢٥٩ — ١٢٦٠ م)، وهو ثالث سلاطين تلك الدولة، لم يعتبر من البحرية البتة، إذ لم يكن من ممالك الصالح أيوب حتى تصح له هذه النسبة، بل كان مملوكاً للسلطان أيبك^(١٣)؛ ولعل أقطع دليل على عدم انتسابه إلى تلك الفرقة، أنه لما علم الناس فى مصر بقتله سنة ٦٥٨ هـ، "خافوا" من عودة دولة الماليك البحرية^(١٤). ثم إن السلطان بيبرس الجاشنكير (٧٠٨ — ٧٠٩ هـ، ١٣٠٨ — ١٣٠٩ م)، وهو المعروف فى ترتيب تلك الدولة باسم بيبرس الثانى،

لم ينتسب إلى البحرية قط ، إذ أنه من طائفة المماليك البرجية التي أنشأها السلطان قلاوون أثناء سلطنته^(١٥) . ويضاف إلى هذا كله أنه إن صحَّ إطلاق اسم البحرية على السلاطين أمثال أيك وقطز وبيبرس البندقدارى وقلاوون ، فإنه لا يمكن تطبيق هذه التسمية على أبنائهم الذين تسلطوا بعدهم ، فأولئك لم يكونوا ممالك في يوم من الأيام ، بل درجوا في العز والإمارة كأولياء العهد للسلطنة من بعد آبائهم .

أما تسمية تلك الدولة باسم دولة المماليك الأتراك^(١٦) ، فهو أقل صلاحية من إطلاق اسم المماليك البحرية عليهم . ذلك أنه مما قيل في أصل كلٍّ من سلاطينها ، فالقول بأنهم في الأصل أجلاب من أسواق النخاسة البيضاء بالشام وآسيا الصغرى والجنوب الشرقى من أوربة ، كفيلا وحده بالشك في صحة جنسيتهم . وهذا فضلا عما يوجد من الأدلة التاريخية التي تنفي أنهم كانوا جميعاً من الأتراك : فالسلطنة شجر الدر أرمنية^(١٧) (يقال أيضاً إنها تركية الأصل) ؛ والسلطان العادل كتبغا (٦٩٤ — ٦٩٦ م) مغولى الأصل ، وكان صهرًا لهولاكو نفسه ، وقد أسره المماليك في وقعة حمص^(١٨) سنة ٦٨٠ هـ (١٢٨١ م) ؛ والسلطان لاجين (٦٩٦ — ٦٩٨ هـ ، ١٢٩٦ — ١٢٩٨) يقال إنه من أبناء إحدى البلاد الواقعة على البحر البطلي بالشمال الغربى من أوربة ، وقد كان انحرف في سلك فرقة الفرسان التوتون المسيحية . (Ordre des Chevaliers Teutoniques) ، وحارب في صفوفها ضد الوثنيين سكان إقليم ليفونية (Livonie) على البحر البطلي ، وجاء إلى الشام صليبيًا ينتهى مع الصليبيين تخلص بيت المقدس من المسلمين ، ثم اعتنق الإسلام بعد ذلك وصار في زمرة المماليك بمصر ، وما زال يتقلَّب في الخِدَم والوظائف حتى آلت إليه السلطنة^(١٩) .

ولقد كان السلطان الملك الظاهر ركن الدين بيبرس^(٢٠) البندقدارى الصالحى (٦٥٨ — ٦٧٦ هـ ، ١٢٦٠ — ١٢٧٧ م) أقوى شخصيات هذه الدولة ، وأكثرها توفيقا

في أعماله الحربية والسلمية . غير أنه لم يكن بطل وقعة غزة (١٢٤٢ هـ ، ١٢٤٤ م) ، كما تواتر في كتب المؤرخين الحديثين^(٢١) ، وهي الوقعة التي انتصرت فيها جنود الصالح أيوب والخوارزمية على جيوش الصليبيين وحلفائهم من ملوك بني أيوب بالشام ، والتي لم تتم بعدها للصليبيين قاطنة بالشرق . وإنما كان بطل تلك الواقعة الحاسمة ملوك آخر للصالح أيوب اسمه أيضاً ركن الدين بيبرس ، وأصله من مماليك السلطان الكامل ، ثم انتقل إلى خدمة الصالح أيوب وصار من خلصائه ، وقد توفي هذا الملوك سنة ٦٤٤ هـ^(٢٢) (١٢٤٦ م) . على أن الظاهر بيبرس كان أثناء إمارته في عهد السلطان قطز قائداً لوقعة أخرى عند غزة ، وهي الوقعة الظاهرة التي سبقت نصرته للمماليك على جيوش هولاءكو عند عين جالوت قرب بيسان سنة ٦٥٩ هـ (١٢٦٠ م) ؛ فلعل اقتران اسمه بتلك الوقعة الأخرى عند غزة هي التي أدت إلى تلك الطلعة التاريخية الشائعة .

هذا والمشهور أن الظاهر بيبرس هو الذي فكّر في اجتذاب الخلافة العباسية إلى القاهرة^(٢٣) ، وأن نجاحه في ذلك المشروع قد أقال الخلافة من عرشها الدامية التي لحقتها على يد هولاءكو وجنوده . غير أنه من باب وضع الأمور في مواضعها أن يُعرف أولاً أن بيبرس ليس أول من فكّر في ذلك المشروع من الملوك والسلطين الذين تداولوا الحكم في مصر الإسلامية ، وإنما هو الذي نجح في تحقيقه فحسب : فقد حاول أحمد بن طولون اجتذاب الخليفة للعتد سنة ٢٦٩ هـ (٨٨٢ م) إلى مصر ، كما أنما أراد بذلك أن يلبس دولته الجديدة ثوبا شرعياً ؛ وفكّر محمد الإخشيد في مثل ذلك حينما ذهب إلى الشام سنة ٣٣٣ هـ (٩٤٤ م) لإغاثة الخليفة المتقي من جور الأمراء الأتراك الحمدانيين بحلب^(٢٤) . ثم إنه لما وجد أمراء المماليك البحرية الصالحية أن السلطنة في مصر قد أضحت في أيديهم بعد قتل المعظم توران شاه سنة ٦٤٧ هـ (١٢٥٠ م) ، رأوا أن يسيجوا دولتهم بمواقعة الخليفة العباسي

ورضاه ، وذلك رغبة في التحصن مِمَّا حاوله أبناء البيت الأيوبي بالشام من أجل استرجاع السلطنة بمصر^(٢٥) .

وقد فعل ذلك أسراء المماليك عندما أعلنوا سلطنة شجر الدر ، فأرسلوا إلى بغداد يلتمسون الموافقة من الخليفة على ذلك الاختيار ، ثم مالبتوا أن خلعوا تلك السلطنة للماهرة ، وأقلموا مكانها المزم أيبك ، بعد أن جاءهم كتاب المستعصم ينعي عليهم إقامة امرأة في السلطنة ، إذ ورد فيه ” إن كانت الرجال قد عدت عندكم فأعلمونا حتى نسير إليكم رجلاً^(٢٦) “ . وقد لجأ المزم أيبك إلى الخلافة العباسية في الشهر الأول من سلطنته ، عند ما بلغه أن جماعة من العسكر غير راضية عنه ، وأنهم عازمون على إقامة أحد أبناء البيت الأيوبي — وهو الملك المنيف عمر — في السلطنة ، وذلك بأن أسر فنادى في القاهرة ومصر ” إن البلاد للخليفة المستعصم بالله العباسي ، وإن الملك المزم نائبه بها^(٢٧) “ . وفي سنة ٦٥٤ هـ (١٢٥٦) لجأ المزم أيبك إلى تلك الوسيلة مرة ثانية ، بعد أن صالح أشد الطامعين في سلطنة مصر من الأيوبيين ، وهو الناصر صاحب حلب ودمشق ، فأرسل إلى الخليفة ببغداد ” يلتمس تشريفه بالتقليد والخلع والألوية ، أسوة من تقدمه من ملوك مصر “ .

ثم حدث بعد ذلك بسنتين أن تمزقت الخلافة بسقوط بغداد في يد هولاكو ، وقتل الخليفة المستعصم وولده وغيرهم من أكابر بغداد ، وفر من أبناء البيت العباسي ومن رجالهم كل من استطاع إلى الفرار سبيلا . وقد غير ذلك الحدث من سياسة سلاطين المماليك نحو الخلافة ، فأخذوا من ثم يعملون على اجتذاب من استطاعوا من الفارين من أبناء البيت العباسي وغيرهم إلى القاهرة ، ويظهر أن سلطان ذلك الوقت — وهو قطز — كان يفكر في إمكان إعادة الخلافة إلى بغداد . والدليل على ذلك أنه — وهو بطل النصر الباهر على التتار في وقعة عين جالوت — استدعى إلى دمشق حيث كان مقبياً بعد نصرته هذه ، أحد أبناء البيت العباسي الواصلين إلى الشام حديثاً ، واسمه أبو العباس أحمد ، واجتمع به وبايعه^(٢٨) بالخلافة .

وقد رجع هذا "الخليفة" من عند قطز ، وفي خدمته جماعة من العرب ، فافتتح بهم عانة والحديثة والأنبار من بلاد العراق ، وصاف شزيمة من عسكر التتر وانتصر عليهم^(٢٩) .

ثم حدث أن اغتيل السلطان قطز على يد الأمير ركن الدين بيبرس البندقدارى الصالحى الذى آلت إليه السلطنة ، فأرسل السلطان الجديد إلى أبى العباس أحمد هذا يستدعيه إلى حضرته ، فقدم دمشق حيث جهزه نائبا وبشه إلى القاهرة . غير أن أبى العباس كان قليل الحظ — تلك المرة على الأقل —^(٣٠) ، إذ أن سليلاً آخر من أبناء البيت العباسى ، واسمه أبو القاسم أحمد ، كان قد سبقه إلى حضرة بيبرس^(٣١) . ففضل أبو العباس الرجوع إلى الشام ، وقصد حلب حيث بايعه أميرها شمس الدين أقوش البزلي الخارج عن طاعة السلطان ، كما بايعه غيره من زعماء حلب .^(٣٢) وقد أمده هذا الأمير بسبعائة فارس من التركمان ، قصد بهم عانة يريد مناوشة التتر مرة أخرى ، ويظهر أنه أقام هناك مدة^(٣٣) .

أما أبو القاسم أحمد فقد وصل إلى الديار المصرية فى جماعة من العربان ، فتلقاه السلطان بيبرس خارج القاهرة ، وأنزله بقلمة الجبل ، وبالغ فى إكرامه وإقامة ناموسه . ثم عُقد مجلس عام حضره جميع رجال الدولة وكبار التجار والناس ، وشهد جماعة العربان وخادم من البناددة أمام هذا الجمع بأن الأمير أبى القاسم أحمد ابن الخليفة الظاهر العباسى ، كما شهد بالاستفاضة من حضر من القضاة . عند ذلك أعلن قاضى القضاة قبوله لشهادات القوم ، وأسجل على نفسه بالثبوت ، وقام فبايع أبى القاسم الذى لقب بالمستنصر بالله ؛ ثم تبعه السلطان وجميع من حضر المجلس من القضاة والفقهاء . فلما تمت البيعة قلّد الخليفة السلطان بيبرس "البلاد الإسلامية وما ينضاف إليها ، وما سيفتحه الله على يديه من بلاد الكفار" ؛ وبعد ذلك قام جميع من حضر فبايعوا الخليفة على اختلاف طبقاتهم . ثم كتب السلطان فى نفس اليوم إلى اللوك والنواب بسائر الممالك أن يأخذوا البيعة على من قبلهم للخليفة الجديد ، وأن يدعى

له من التآمر ثم يدعى للسلطان بعده ، وأن تنقش السكة باسمهما ^(٣٤) .

أخذ يبيرس بعد ذلك بقليل يجهز الخليفة بالمال والسلاح والجند والكرع لاسترداد بغداد من التتر وإرجاع الخلافة إليها ، ويقال إن مبلغ ما أتفق في هذا المشروع لم يقل عن ألف ألف دينار ^(٣٥) . وخرج السلطان مع الخليفة إلى دمشق ، وفي عزمه أن يكون عدد الجيش الخليفي عشرة آلاف فارس ، غير أن أحد أمراء الموصل وموسى إلى السلطان وهو بدمشق "أن الخليفة إذا استقر أمره ببغداد نازعك وأخرجك من مصر" ^(٣٦) ، فأوجس خيفة يبيرس ، ولم يجهز الخليفة بأكثر من ثلاثمائة فارس ، كأنما أراد بذلك أن يلقي به التهلكة . وسار الخليفة بهذا العدد اليسير إلى الرحبة ، حيث انضاف إليه أربعمائة فارس من عرب العراق الذين كان قد لجأ إليهم في أول أمره ، كما لحق به ستون مملوكا من ممالك الموصل ، وثلاثون فارسا من عسكر حماة . وتقدم الخليفة بذلك الجند للنوع من الرحبة إلى مشهد على ، حيث وجد صنوه أبا العباس أحمد في سبعمائة فارس من التركمان ^(٣٧) ، فاتفقا بعد مفاوضة على اجتماع الكلمة لإقامة الدولة العباسية ، ومضيا معا إلى الحديثة يريدان هيت ^(٣٨) . وبالقرب من هيت التقت جيوش التتر بساكر الخليفة ، وكان أمرا مقضيا ، إذ أحاطوا بهم وغلبوهم ، وأتوا على معظمهم ، ولم يفلت منهم سوى الأمير أبي العباس أحمد وبضعة من القواد في نحو الخمسين فارسا . أما الخليفة المنكود فلم يعرف له خبر ، فيقال إنه قُتل بالمعركة ، ويقال بل نجا في طائفة من العرب فمات عندهم ^(٣٩) .

هنا سنحت الفرصة للأمير أبي العباس أحمد ، وسواء أكان الظاهر يبيرس قد أرسل إليه يستدعيه إلى القاهرة أو لم يرسل ، فالمعروف أن هذا الأمير العباسي وصل إلى دمشق بعد وقعة هيت بشهر فقط ، وأنه خرج منها يريد مصر ، وأن يبيرس احتفل به وأنزله بقلعة الجبل كما فعل مع المستنصر ^(٤٠) . على أنه يظهر أن السلطان بدأ يفكر في تلك الآونة في إقامة الخلافة العباسية بمصر ، إذ وصل القاهرة بعد أبي العباس

أحد بأيام قطع جماعة من ممالك الخليفة المستعصم الذين كانوا قد فروا إلى الحجاز من وجه التتر ، وكان حضور هؤلاء بناء على أمر بيبرس^(٤١) ؛ كما حضر كذلك أيضا بعدهم بقليل عدة من شيوخ عرب العراق^(٤٢) . ثم أخذ بيبرس يعمل لمبايعة أبي العباس بالخلافة ، فعقد هذه المرة أيضا مجلساً عاماً بالإيوان الكبير بقلة الجبل ، وجاء أبو العباس قرئاً نسيبه على الناس بعد ما ثبت على قاضى القضاة ، ولقب بالحاكم بأمر الله ، وبايعه السلطان على ذلك . فلما تمت البيعة أقبل الخليفة على السلطان وقلده أمور البلاد والعباد ، ثم أخذ الناس على اختلاف طبقاتهم فى مبايعة هذا الخليفة الثانى^(٤٣) . وكان اليوم التالى لهذا يوم جمعة ، فخطب فيه من منابر مصر والقاهرة بالدعاء للخليفة ، كما خطب فيما بعد على منابر دمشق ومكة والمدينة والقدس^(٤٤) .

هكذا أحييت الخلافة العباسية للمرة الثانية بالقاهرة ، غير أنه لم يكن من المعقول أو المنتظر إن يفكر بيبرس فى إعداد هذا الخليفة أيضا لاسترجاع بغداد وإقامة الخلافة بها ، بل إنه عزم على أن يكون مقامه القاهرة ، حيث يكون الخليفة على مقربة منه وتحت عينه . ولم يرد السلطان بذلك أن يخلق فى عاصمته سلطة — دينية أو سياسية — بجانب سلطته ، بل قصد أن يكون الخليفة شخصية نافعة فحسب ، يستمد منها ويستأديها ما تحتاجه دولة المالك من الحماية الروحية . يدل على ذلك أن السلطان لم يأمر تلك المرة بأن يقرن اسم الخليفة باسمه على السكة ، كما فعل مع المستنصر بالله ؛ وأنه أسكنه أحد أبراج القلعة محترزاً عليه ، ولم يترك له غير الدعاء فى الخطبة^(٤٥) “ لاغير ذلك ” . وعلى هذا فلم تكسب الخلافة العباسية فى إحيائها إلا كسباً زائفاً ، أما الذين أفادوا من ذلك الإحياء فسلطين المالك والقاهرة عاصمتهم : إذ صار السلاطين من ذلك الوقت إلى الفتح العمانى لمصر يفرضون لأنفسهم مقاماً سامياً على ملوك العالم الإسلامى ، باعتبارهم حماة الخلافة وللمتمتعون ببيعتها^(٤٦) ؛ أما القاهرة فقد بسقت فى شمس شهرة دينية واسعة ، إذ صارت مركز

الخلافة ، وذلك فوق شهرتها التجارية التي كانت قد جعلت هولاء كويسها
”كروان سراي“ في إحدى رسائله ، أى محطّ الرجال والتاجر والمال^(٤٧) .

إنما يظهر على الرغم من ثبوت نسب الخليفتين المستنصر والحاكم عند
السلطان ورجال دولته ، أن كان هناك بعض الشك في صحة انتساب هذين الخليفتين
إلى البيت العباسي ، فقد جاء في تاريخ أبي الفداء^(٤٨) ، تحت سنة ٦٥٩ هـ ، ما يفهم
منه أنه — وهو معاصر^(٤٩) تقريباً — ، كان شاكاً في صحة نسبة المستنصر ، ونصه :
”في هذه السنة في رجب قدم إلى مصر جماعة من العرب ، ومعهم شخص أسود
اللون اسمه أحمد ، زعوا أنه ابن الإمام الظاهر بالله ابن الإمام الناصر ، وأنه خرج
من دار الخلافة ببغداد لما ملكها التتر . فقد الملك الظاهر ببيرس مجلساً حضر فيه
جماعة من الأكابر ... ، فشهد أولئك العرب أن هذا الشخص المذكور هو ابن الظاهر
محمد ابن الإمام الناصر ، فيكون عم المستنصر وبايمه الملك الظاهر والناس
بالخلافة ، واهتم الملك الظاهر بأمره وعمل له الدهاليز والجدارية وآلات الخلافة ،
واستخدم له عسكرياً وغيره على تجهيزه جلاطئة ، قيل إن قدر ما غرمه عليه كان ألف
ألف دينار... وبرز الملك الظاهر والخليفة الأسود المذكور وتوجها إلى دمشق^(٥٠) ...“ .
ويظهر أن هذا الشك تسرب إلى العامة من الناس بالقاهرة وغيرها ، بدليل تلقيهم
للمستنصر بلقب ”الزرايتي“ ، وهو لقب غريب سرى عليه^(٥١) .

ويوجد أيضاً في تاريخ أبي الفداء ، تحت سنة ٦٦١ هـ ، عبارة بشأن الخليفة
الحاكم بأمر الله فيها التفات ، وهي وإن لم تحتو على تشكيك واضح في نسبة هذا
الخليفة كالتشكيك السابق بصدد الخليفة المستنصر ، فإنها لم تخل من الغمز ، ونصها :
”وفي أواخر ذي الحجة من هذه السنة جلس السلطان الملك الظاهر مجلساً عاماً ،
وأحضر شخصاً كان قد قدم إلى الديار المصرية في سنة تسع وخمسين وستائة ، من
نسل بني العباس يسمى أحمد ، بعد أن أثبت نسبه ، وبايمه بالخلافة ، ولقب أحمد
للدكتور الحاكم بأمر الله أمير المؤمنين ...“ .

ومما يدل على أن تلك الشكوك لم تخمد بقيام الحاكم بأمر الله ، وأن أناساً ظنوا أنهم مستطيعون ما استطاع كل من المستنصر والحاكم ، أن شخصين قدما على السلطان بيبرس وهو بدمشق سنة ٦٦٤ هـ ، أى بعد مبايعة الحاكم بثلاث سنوات ، فادّعى أحدهما أنه ابن الخليفة المستعصم ، يريد بذلك أنه أحق بالخلافة من الحاكم بأمر الله ، وذكر الثانى أنه من أبناء الخلفاء ؛ وقد تبين للسلطان كذب الاثنين ، فسيرهما إلى مصر حيث سجن^(٥٢) .

أنتقلُ هنا إلى مناقشة بضعة ألقاظ خاصة بمصطلح دولة المماليك بمصر ، وهى الملوك ، والخشداش ، والأستاذ ، والتّراني ؛ وهذه الألقاظ ماعدا الأخير منها معروفة المعنى فى الكتب الحديثة المؤلفة فى تاريخ المماليك ، ولا يبدو الفرض من مناقشتها هنا سوى إضافة ملاحظات جديدة مكّلة لمعانيها المتواترة فى الكتب ، لعلها تلقى ضوءاً جديداً على بعض حوادث تلك العصور . أما لفظ للملوك الذى صار جمعه علما على تلك الدولة ، فقد كان السلاطين ينعتون أنفسهم به فى رسائلهم إلى ملوك الدول الإسلامية قط ، وإلى زملائهم الأقدمين من كبار الأمراء فى الدولة^(٥٣) . غير أنه لم يكن الفرض من هذا النمط فى الكتابة إظهار التواضع أو الخجل ، بل تقرير الحال الواضحة والمباهاة بها لدى ملوك الإسلام ، أو السياسة والدّاورة قبل كبار الأمراء . ذلك أن السلطان المملوكى كان أبداً ما يكون من الخجل من أصله أو فصله أو نشأته^(٥٤) عند كتابه لفظ ”مملوك“ إلى ملوك الدول الإسلامية^(٥٥) ، وكان غرضه من مخاطبة كبار الزملاء بهذه الصيغة أن يشعروا — وهو منهم وقد نشأ نشأتهم — أنه لا يتسأى عليهم أو ينسى مكانه بينهم على الرغم من سلطنته^(٥٦) .

والواقع أن علاقة الزمالة بين المماليك ، وهى المعبر عنها فى الراجع المعاصرة بلفظ الخشداشية^(٥٨) ، كانت أقوى الروابط بينهم جميعاً من أمراء وسلاطين ، بل إن نظام التعاقب الوحيد الذى جرى عرضهم عليه كان قائماً عليها ، إذ كانت الطائفة الأقوى من بينهم تنتخب للسلطنة غالباً أقدم زملائها أو أكبرها سناً^(٥٩) ، وتخلع من أجله ابن السلطان المتوفى على الرغم من الأيمان والمواثيق السابقة . ويشبه هذه الرابطة

أهمية وأثر في تاريخ الممالك علاقة الأستاذ بماليكه الذين اشتراهم لنفسه ، إذ كان إخلاصهم له دون غيره ، وموقفهم بإزاء الحوادث الطارئة مستمد من موقفه . وكان ذلك كله راجعاً إلى قلة الروابط الأخرى بين أسراء الممالك ، إذ كانوا يجلبون من مختلف أسواق النخاسة البيضاء ، فلم يوجد بينهم من الروابط سوى ما جد عليهم بمصر ^(٦٠) .

ولقد كان من بين صفوف الممالك طائفة لا تمت لنظامهم بشيء سوى أنهم كانوا يعيشون مثلهم حول البلاط السلطاني ، يتمتعون بإقامته وإماراته ووظائفه . تلك هي طائفة الترابي ، التي تكونت منذ أيام الدولة الفاطمية بمصر من صفار أسرى الحروب ، إذ " كانت العادة أن الأسرى ينزل بهم في النخاع " ^(٦١) ، وتضاف الرجال إلى من فيه من الأسرى ، ويؤمض بالنساء والأطفال إلى القصر ، بعد ما يعطى الوزير منهم طائفة ، ويفرق ما بقى من النساء على الجهات والأقارب فيستخدموهن ويربهن حتى يتقن الصنائع ، ويدفع الصفار من الأسرى إلى الأستاذين ^(٦٢) ، فيربونهم ويتعلمون الكتابة والرماية ، ويقال لهم الترابي ، ومنهم من صار أميراً من صبيان ^(٦٣) خاص الخليفة . وظلت تلك الطائفة موجودة أيام الدولتين الأيوبيه والمملوكية ، ويلاحظ أن أصلها أشبه ما يكون بأصل بعض العناصر التي تكونت منها الإنكشارية في الدولة العثمانية ^(٦٤) . غير أن الترابي لم تلعب في حوادث دولتي الأيوبيين والممالك بمصر دوراً ظاهراً مثل الذي قامت به الإنكشارية في الدولة العثمانية ، لأنها لم تخصص مثل الإنكشارية للحياة الحربية وميادين القتال ، بل ظلت فئة حول بلاط السلطان ، يكون منهم التلطان وخدام القصر . على أن وجودهم لم يخل من أثر في تاريخ بعض السلاطين ، فقد كان تقريب السلطان العادل الظفي إليهم ، وإعطاؤهم الأموال والإقطاعات ، والافتداء بآرائهم ، أحد الأسباب التي أوحشت منه أكابر الدولة ، مما أدى أخيراً إلى خلعهم ^(٦٥) . وقد كان إغراض السلطان للعظم توزان شاه عن ترابي أبيه وغلطانه وماليكه ، وأطراحه لأكابر الأسراء أيضاً ، واختصاصه بجماعته الذين قدموا معه من إمارته الصغيرة بمحسن كيفاً ، سبباً في المؤامرة الشنيعة التي انتهت بقتله ، وكان ذلك آخر العهد بالدولة الأيوبية بأرض النيل ^(٦٦) .

الهوامي

- (١) راجع (Enc. Isl. Art. Mamlüks) ، حيث جاء في هذا المبدد ما نعه بالإنجليزية :
 "A somewhat arbitrary distinction is made between two dynasties, the Bahri... and the Burdjī..."
- (٢) انظر المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٠١ ، ٣٣٩ — ٣٤٠ ؛ ابن وقائق : كتاب الانتصار ، ج ٤ ، ص ١٠٩ — ١١٠ ؛ القلقشندي : صبح الأعشى ، ج ٣ ، ص ٣٣٩ ؛ ج ٤ ، ص ١٧ ؛ وغيرهم . هذا وجميع للراجع الأخرى ، من مصرية وأجنبية ، متفقة على ذلك الاصطلاح وتلك النسبة ، راجع مثلا (Enc. Isl. Art. Mamlüks & Bahri; Précis de l'Histoire d'Egypte, Tome 2, p 227.)
- (٣) المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٢٢٣ ، وحاشية ٢ بنفس الصفحة .
- (٤) يلاحظ أن السلطان الحادل أبو الكامل وجد الصالح ، وأنه سبقهما في البلطنة على مصر ، ويستنتج من ذلك أن البحرية العادلية يرجعون في الواقع إلى أواسط الدولة الأيوبية ، إن لم يكونوا في أوائلها .
- (٥) المقرئى : المواعظ والاعتبار (طبعة بولاق) ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ؛ بيرس النصورى : زبدة الفكرة في تاريخ الهجرة (مخطوطة المتحف البريطاني) ، ج ٩ ، ص ٩٦ ب ، ١١٠ ب .
- (٦) انظر النورى : نهاية الأرب (مخطوطة باريس) ، ج ٢٩ ، ص ٢٧٨ ؛ وبيرس النصورى : زبدة الفكرة ، ج ٩ ، ص ١١١ ؛ والمقرئى : السلوك لمعرفة دول الملوك ، ج ١ ، ص ٦٨٦ ، حيث ورد بها جميعا ذكر "البحرية الظاهرية" ، أى المنسوبة للسلطان الظاهر بيرس .
- (٧) راجع القلقشندي (صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ١٥) ، حيث يقول إن الأيخادى الجيش ثلاث طبقات ، وهى المالك السلطانية ، وأجناد الحلقة ، والبحرية . وقد عرف الطبقة الثالثة بما أورد هنا في صلب المقالة ، وأردفه بقرير "أن أول من رتبهم وسماهم بهذا الاسم الملك الصالح نجم الدين أيوب ... " ، وهذا القول وأشابهه في المراجع الأخرى هو ما أعرض لمناقشته هنا .
- (٨) هذه التسمية المزدوجة واردة في المقرئى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٥٠) كالآتى : "الطائفة التركية التى تعرف بالبحرية والجندارية" . والجندارية طائفة من رجال البلاط السلطان ، والجندار حسبما ورد في القلقشندي (صبح الأعشى ، ج ٥ ، ص ٤٥٩) هو الذى "يتصدى لإلباس السلطان أو الأمير ثيابه ... وهو فى الأصل مركب من لفطين فارسين ، أحدهما جاما ومعناه الثوب ، والثانى دار ومعناه مملك ... فيكون الخى مملك الثوب" .
- (٩) المعروف أن فرقة البحرية الصالحية كانت مصكرة حول قصر السلطان بمقبرة المنصورة ، (انظر المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٥٠) ، وهذه الحقيقة مما يقرب معنى لفظ البحرية إلى المدلول العام المشار إليه .
- (١٠) جاء في المقرئى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٦٧ — ٤٦٨) ، تحت سنة ٦٦٠ هـ ، مانصه : "فرس السلطان بتجريد الأمير شمس الدين سقر الروى فى جماعة من الحلقة والبحرية" . وفى نفس المرجع والجزء (٦١٢) ، تحت سنة ٦٧٢ هـ ، العبارة التالية : "وأطلق السلطان من التشاريف مامم به سائر من فى خدمته ، من ملك ووزير ، وعقدي الحلقة

والبحرية ، ومقدمى الممالك والمفرقة ، ومقدمى البيوتات السلطانية ، وكل صاحب شغل ... ” .
انظر أيضا نفس المرجع والجزء (ص ٣٧١ ، ٣٧٣ ، ٣٧٤ ، ٣٧٦ ، ٣٨٠ ، ٣٨١ ،
٣٨٦ ، ٣٨٨ ، ٣٩١ ، ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، ٣٩٦ ، ٤٠١ ، ٤٦٩ ، ٤٧٤ ، ٥١٨ ،
٥١٩ ، ٦٥٥ ، ٦٥٨) .

(١١) المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٢ ، ص ٢١٧ ؛ المقرئى : كتاب السلوك ، ج
١ ، ص ٦٥٨ ؛ القلشندى : صبح الأعشى ، ج ٤ ، ص ١٨٢ ، ١٨٥ .

(١٢) يوجد فى عبارة المقرئى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٢٨٩) بعدد سجن العالم
أيوب بالكرك ، دابة وسخرة لطيفتين ، ونصها ” وبث الناصر به إلى الكرك ، ولم يترك معه
غير مملوك واحد يقال له ركن الدين بيرس ، وبث معه جارته شجر الدر أم ولده خليل ، وأنزله
بالقلعة ، وفام بجميع ما يحتاج إليه ، بحيث لم يختل من حاله سوى أنه فقد الملك فقط ” . هذا
وركن الدين بيرس المذكور هنا غير الأمير ركن الدين بيرس البندقدارى الذى تسلطن فيها بعد .
انظر ص ٧٤ .

(١٣) راجع (Enc. Isl. Art. Kutuz) ، حيث ورد أن اسم قطز الأصل محمود بن ممدود ،
وأن أمه أخت السلطان جلال الدين خوارزم شاه ، وأن أباه ابن عم السلطان جلال الدين ،
وأنه سقى عند التتار ويصع بمشق للسلطان أليك . انظر أيضا المقرئى : كتاب السلوك ج ١ ،
ص ٤١٧ ، حاشية ٢ ؛ ص ٤٢٧ ، حاشية ٣ ؛ ص ٤٢٧ ، حاشية ٣ ؛ ابن واصل : مفرج
الكروب (مخطوطة باريس) ، ص ٣٩١ .

(١٤) المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٣٧ . ويلاحظ أن فرقة الممالك البحرية
الصالحية ، وعلى رأسها بيرس البندقدارى ، كانت قد تفتت بالشام وآسيا الصغرى فضلا منذ قتل
السلطان أليك لزميها أقطاي . انظر نفس المرجع والجزء ، ص ٣٨٦ ، ٣٨٨ ، ٣٨٩ — ٣٩١ ؛
المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ٣ ، ص ٢١٧ .

(١٥) انظر (Enc. Isl. Arts. Baibars II. & Bardil)

(١٦) يوجد بأحد حيطان للدخل لدار الآثار العربية بالقاهرة قائمة بأسماء الدول التى
تماقت الحكم فى مصر الإسلامية ، واسم دولة الممالك الأولى فى تلك القائمة ” دولة الممالك
التركان ” ، وقد جاءت هذه التسمية أيضا فى (Devonshire : L'Egypte Musulmane, p. 71.) .
هذا وفى ابن عبد الباسط الحنفى (كتاب نزهة الأساطين فىمن ولى ملك مصر من السلاطين ،
ص ١٨) ، أن هذه الدولة سميت باسم الدولة التركية التتارية ، وهذا يوافق ما ورد فى ابن دقاق
(مخطوطة قاع) ، والقلشندى صبح الأعشى ، بأن الممالك الأتراك كلهم من القيقاق ، وهم تن
القبيلة التيمية على حوض نهر الفلجا . ويلاحظ أيضا أن الجبرقى (عجائب الآثار ، ج ١ ،
ص ١٨ ، ٢٠) سمى تلك الدولة باسم الدولة ” الفلوقية ” نسبة إلى السلطان قلاوون الذى شغل
عهده وعهد سلالته أكثر من ثلاثة أرباع مدة الدولة المملوكية ، وأن تلك التسمية لا تقل عن
أشبابها المذكورة هنا قريبا من الصحة .

(١٧) المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٦١ .

(١٨) راجع (Précis de l'Histoire de l'Egypte, Tome 2, p. 241.) ، وكذلك
(Zelterstéen : Beitäge, p. 33) .

(١٩) انظر (Isid : Loc. Cit.)

(٢٠) يوجد بالقرنيزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٧٤) ، ضمن رسالة من عند هولاكو ملك الغول بنارس ، أن يبرس هذا جلب إلى سيواس ويبيع بها ، وهذه العبارة قينة بأن نند فراغا في ترجمة هذا السلطان ، إذ أن كل المعروف عن أصله وحداثه لا يبدو كثيراً عن أنه ولد سنة ٦٢٣ هـ (١٣٣٣) ببلاد القفجاق ، وأنه بيع ضمن بنى للأمير علاء الدين البندقدار ، وأنه انتقل بعد ذلك إلى طائفة ممالك الصالح أيوب .

(٢١) انظر مثلا (Barker: The Crusades, pp. 82, 84)

(King: The Knights Hospitallers In The Holy Land. p. 233.)

(Stevenson: The Crusaders In The East p. 323.)

(٢٢) ابن واصل : مفرج الكروب ، ص ٢٥٩ ؛ القرنيزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٢٨٩ ، ٢٩٢ ، ٣١٦ ، ٣١٧ ، ٣١٨ ، ٣٢١ ، ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، ٣٥٠ ، وحاشية ٢ بنفس الصفحة .

(٢٣) انظر مثلا (Lane-Poole: History of Egypt. p. 264 et seq.) .

(٢٤) راجع تفصيل ذلك في (Lane-Poole: History of Egypt. pp. 69, 84.) .

(٢٥) لم يكن أمراء الممالك البحرية الصالحية مجددون لتلك السياسة ، فقد فعل مثل ذلك عاملا سلاطين الأيوبيين وسلالتهم بصر والشام منذ السلطان صلاح الدين ، بل إن أبناء الأيوبيين الذين قاموا لاسترجاع سلطنة مصر إلى البيت الأيوبي من سلاطين الممالك لجأوا أيضا إلى تلك السياسة التقليدية ، وربما كان ذلك منهم لمقاومة حركة الممالك بطلها . انظر (السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٢١٨ ؛ (Arnold: The Caliphate. p. 89) .

(٢٦) القرنيزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٦٨ — ٣٦٩ .

(٢٧) القرنيزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٧٠ .

(٢٨) القرنيزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٩٨ .

(٢٩) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ .

(٣٠) سيقابل القارىء هذا الأمير العباسى مرة أخرى فيما على .

(٣١) كان هذا الأمير العباسى الثانى ، حسبما ورد في القرنيزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٤٨) ، تحت سنة ٦٥٩ هـ ، قد نزل عند عرب بنى صنها بأطراف العراق حيث أظم مدة ، ثم سار إلى دمشق في نحو الحين فارسا من عرب خفاجة ، وألحق إلى نائبها أنه يريد الحاق بالسلطان الظاهر يبرس بالقاهرة ، فكتب السلطان إلى نواب الشام بالقيام في خدمته ، وأن يسير معه حجاب من دمشق إلى القاهرة . هذا وما يدل على أن السلطان يبرس ونوابه قد انتفخوا على ضرورة اجتذاب الخلافة العباسية ، أن نائب دمشق لما رأى فرسان العرب من خفاجة ، وكاتوا معروفين لديه قبلا ، قال ” بهؤلاء يحصل القصور “ . انظر نفس المرجع والجزء والصفحة .

(٣٢) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ .

(٣٣) السيوطى : تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٨ ؛ القرنيزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٦٣ .

(٣٤) هذه الفقرة كلها متقولة بصرف واختصار من القرنيزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٤٨ وما بعدها) .

- (٣٥) أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر ، ص ١٤٧ ، في (Rec. Hist. Or. I.) ؛
 القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٦٤٧ .
- (٣٦) القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٦٤٧ .
- (٣٧) انظر ما تقدم .
- (٣٨) القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٥٧ — ٤٦٣ .
- (٣٩) القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٦٧ .
- (٤٠) القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٦٨ .
- (٤١) القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٦٤٨ ، وحاشية ٤ بنفس الصفحة ؛
 (D'Ohsson : Histoire des Mongols, III, pp. 377.)
- (٤٢) ابن واصل : مفرج السكروب ، ص ٤٠٠ ؛ القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ،
 ص ٤٧٦ ، وحاشية ١ بنفس الصفحة .
- (٤٣) هذا الوصف مقول بصرف واختصار كثير من القرظي (كتاب السلوك ، ج ١ ،
 ص ٤٧٧) .
- (٤٤) القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٧٧ ، ٤٧٩ ، ٤٩٨ .
- (٤٥) أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر ، ص ١٤٨ ، في (Rec. Hist. Or. I.) ،
 وكذلك (Lane-Poole : History of Egypt, p. 262, N. 1.)
- (٤٦) انظر (Arnold : The Caliphate, pp. 98, 99.)
- (٤٧) انظر القرظي : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤١٦ ، وحاشية ٣ بنفس الصفحة .
- (٤٨) أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر ، ص ١٤٧ ، في (Rec. Hist. Or. I.) .
- (٤٩) ولد أبو الفداء سنة ٦٧٢ هـ ، أي بعد مجيء المستنصر إلى القاهرة بثلاث عشرة سنة
 قطع ، فيكون قد سمع أشباه هذا الشك من المعاصرين له والمتقدمين عليه في السن .
- (٥٠) انظر أيضا ابن أبي الفعائل (كتاب التهج السديد ، ص ١٥٠) ، حيث يسمى هذا
 الخليفة باسم "المستنصر بالله الأسود" . هذا وقد وصف القرظي هذا الخليفة بالسيرة ، غير
 أنه لم يتعرض لنسبه بشكل البتة ، ونص "فكان الخليفة المستنصر بالله هو الثامن والثلاثون من
 خلفاء بني عباس ، وبينه وبين العباس أربعة وعشرون أباً ؛ وكان أسمى اللون وسما ، شديد
 القوى على الأمة ، له شجاعة وإقدام ..." .
- (٥١) جاء بالقرظي (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٤٨) أن الخليفة المستنصر كان يقال له
 "الزرائني" ، لقب لقيه به العامة ، ولم يستطع كاتب هذه السطور أن يهتدى إلى معنى مفهوم تلك
 التلقب ، إلا إذا كان المقصود لفظ "الزرائني" كما ورد في أبي الفداء (المختصر في أخبار البشر ،
 طبعة استانبول ، ج ٣ ، ص ٢٢٧) ، نسبة إلى اللفظ العامي "زبون" ، المستعمل في مصر للدلالة
 على الشخص الأسود . هذا وقد ترجم I. Quatremère : Hist. des Sultans Mamlouks, p. 146)
 (Zerāfini) ، ويوجد في ابن تقي بردي (النجوم الزاهرة ، طبعة كاليفورنيا ،
 ج ٦ ، ص ٧٧٧) شخص اسمه "الزرائني" ، وفي (Wiet : Les Biographies du Manhal, Safi, No. 2278, p. 347.)
 أيضا من اسمه "الزرائني" ، فلمل إحدى هاتين الصفتين هي
 النسبة المقصودة .
- (٥٢) أبو الفداء : المختصر في أخبار البشر ، ص ١٤٨ ، في (Rec. Hist. Or. I.) .

(٥٣) النورى : نهاية الأرب ، ج ٢٨ ، ص ٣٨ — ٣٩ ؛ القرزى : كتاب السلوك : ج ١ ، ص ٤٥٩ ، وحشية ٧ بنس الصفحة .

(٥٤) القلفندى : صبح الأعشى ، ج ٧ ، ص ٣٥٤ ؛ القرزى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٦٤ ؛ وكذلك (Quatremère: Op. Cit. I. 2. p. 49. N. 58; II. 1. p. 5 N. 5.) هذا وقد كان السلطان ينع نفسه أحياناً فى كتبه لأكابر الأمراء بلفظ "ولكم" ، غير أن تلك الصيغة كانت مقصورة على أكابر الأمراء فقط . أما الأمراء العاديون فكانت الصيغة المستعملة لهم تارة "أخوك" وتارة "والدكم" ، بحسب ما يقتضيه المقام . انظر القرزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٥٩٩) .

(٥٥) مما يدل على هذا أن السلاطين كانوا ينفون نسبهم إلى من اشترى من أسماهم ، مثل السلطان الملك الظاهر بيبرس الملائى البندقدارى الصالحى ، نسبة إلى الأمير علاء الدين البندقدارى ، ثم إلى الصالح أيوب .

(٥٦) كان هولاكو يسم سلاطين الممالك بأصلهم دائماً ، فقد جاء فى كتابه إلى السلطان قطز ، نقل عن القرزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٤٢٧) ، ماضيه : "يُعلم الملك المنقز قطز الذى هو من جنس الممالك الذين هربوا من سيوفنا إلى الإقليم" ، يعنى مصر ؛ وورد أيضاً فى رسالته إلى السلطان بيبرس تميم من النوع نفسه . انظر القرزى (نفس المرجع الجزء ٢ ، ص ٥٤٧) ، ونصه : "أنت مملوك وأبيت فى سيواس ، فكيف تشاقق الملوك ملوك الأرض" . هذا وقد سرى لفظ مملوك إلى اللاتينية بمعنى الرقيق الأبيض ذكرورا وإناثاً (Mumuliços sive mumuliças) .

راجع (Heyd: Hist du Commerce du Levant etc. II. p. 35) ، وقد استعمل فى مدينة جنيف بوسيرة فى القرن السادس عشر للدلالة على المستعترين والعابدين والحوثة الذين كانوا أقلية قوية ضد الدولة السكفنية القائمة هناك المدينة حين ذاك ، راجع (Davis: Europe From 800 To 1789. p. 164. ، وكذلك (Camb. Mod. Hist. II. p. 362) ، حيث ورد ماضيه "The patriots were known as "Eyguenots", confederates, men who had bound themselves by an oath to stand together and serve the common cause; the Sovoyard party were termed "Mamelukes", because as Bonivard tells us, they surrendered freedom and the public weal that they might submit to tyranny, as the Mameluks denied Christ that they might follow Mohamed".

(٥٧) انظر (Quatremère: Op. Cit. II. 1. p. 5. N. 5.) .

(٥٨) الحفدش — أو الحوشدش أو الحجدش أو الحوجدش — مررب اللفظ الفارسى خواجأتاش ، ومعناه الزميل فى الخدمة ؛ والحشدش فى اصطلاح عصر الممالك بمصر الأفراد الذى نفأوا عند أستاذ واحد ، ويقابلها فى الفرنسية لفظ (Camarades) . انظر (Quatremère: Op. Cit. I. 1. p. 43. N. 64.)

(٥٩) انظر (Enc. Isl. Art. Mamlûks) .

(٦٠) يوجد بالقرزى (كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٨٨) نص حوار دار بين بعض الممالك البحرية الصالحية ، الذين فرأوا من مصر من وجهه السلطان المزمز أليك إلى سلطان السلاجقة الروم ، وبين ذلك السلطان السلجوقى ، وهو يوضح تماماً أهمية علاقته الزمالة والأستاذ فى تطورات تاريخ الممالك .

(٦١) للتناخ المكان الذى تناخ به الجمال ، وكان يطلق أيضاً زمن الدولة الفاطمية على عدة

من الحواصل والخازن ، ومنها ما كان لطنس الغلال اللازمة لجرايات القصور الخليفة وخزنها ، ومنها ما كان لحزن الأخشاب والحديد وآلات الأسطول والأسلحة . وكان الصنّاع في هذه الأمكنة من الطنجين والجزارين والدهامين ، والنجارين والفضة وصنّاع الأسلحة ، من أسرى الحروب من الفرنج ، وكانوا يقطنون به . (المقرئى : المواعظ والاعتبار ، ج ١ ، ص ٤٤٤) .

(٦٢) ليس لهذا اللفظ علاقة بكلمة "استاذ" التي سبق شرح معناها في مصطلح دولة الماليك ، إذ المقصود بالأستاذين هنا فئة من خواص الخليفة الفاطمى ؛ وكان لهم في الدولة الفاطمية مكانة جلية ، وكان منهم أرباب الوظائف الخاصة بالخليفة كصاحب المجلس وصاحب بيت المال وصاحب الدفتر وحامل الدواة وشاد التاج . انظر القلقشندي (صبح الأعمى ، ج ٣ ، ص ٤٨١ ، ٤٨٤ ، ٤٨٥) .

(٦٣) هذا اللفظ أيضا من مصطلح الدولة الفاطمية بمصر ، وكان يطلق على فئة من خاص الخليفة ، ويسمون "صبيان الحبر" ، وهم حسبما جاء في القلقشندي (صبح الأعمى ، ج ٣ ، ص ٤٨١) "جماعة من الشباب يناهزون خمسة آلاف نفر ، مقيمون في حبر منفردة ، لكل حجرة منها اسم يخصها ، [و] يضاھون مماليك الطباق السلطانية ... المعبر عنهم بالكثائية" ، في اصطلاح دولة الماليك .

(٦٤) قارن ما جاء هنا بشأن أصل الترابي بأصل بعض فرق الإنكشارية في {Enc. Isl. Arts. Janissaries & Dewshirme}

(٦٥) المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٧٥ ، وما بعدها .

(٦٦) المقرئى : كتاب السلوك ، ج ١ ، ص ٣٥٨ ، وما بعدها .

محمد مصطفى زيادة

main walls. It is cut in rock, and the water lies 10 or 12 feet down.

There are numerous fragments of pottery and a fair amount of greenish glass lying about. Ends of amphorae are not noticeable. Some yards nearer to the roadway than the lesser enclosure are traces of another, smaller still, and 50 or 60 yards N of this, on the ridge where stands the Frontiers post, are some high crude-brick walls on a rubble base, with semi-circular windows. The walls were plastered. They seem to be the S walls of a series of rooms which has disappeared.

The general appearance of these remains is very like that of the stations on the road from Kainopolis to Myos Hormos. It probably belongs to the same period; the well would have been of as much importance to roman Clysma as it was to arab Suez. On the other hand the remains may be ptolemaic. I was able to make only a very superficial examination of the place, on my way back from the south.

Above the well a gulley runs up into the hill. Some big rocks at its mouth are covered with scratchings, probably tribal marks. The names also of "J. Burton" and "Dupuy" with date "1830" are cut on a rock.

C. H. O. Scaife

- - -

λωμ]

λεὸ περι τῆς α[....]

εἰν δε καταβῶ [αυ-]

τος τῆς περιμετρῆς

τοῦτο περιαιώσω

εἰ δε μὴ σὺ μὴ

[εμ]ε μεμψῆ

(1) Probably part of ἀνάλωμα

Translation II 3 (*et seq.*)

"If I go down myself on the fifth [*i.e.* probably to Alexandria]
I will finish this matter off. If I don't, don't blame me".

RUINS AT BIR ABU DARAG ON THE GULF OF SUEZ.

At Bir Abu Darag, which is on the coast 46 miles S of Suez, there are remains of an important station. It faces eastward, to the sea, and consists of a smaller enclosure, surrounding what may have been a tower, opening into a larger enclosure behind it. The smaller enclosure measures about 78ft by 81ft, and the larger 132ft by 123ft. The remains are much ruined and covered over. The enclosures abutt on outcrops of rock at two of their angles, and at one these which is at the SW corner of the small enclosure and which is between 20 and 30 feet high, rooms have been excavated in the rock and built-in with crude brick; the walls were plastered and windows cut in them and plastered round. Between this point and what seems the base of a tower in the middle of the small enclosure are the remains of a wall with very white cement. The W wall of the small enclosure, which divides it from the larger one, is fairly well preserved at its N end. It is of rubble and has three square recesses in it.

The large enclosure occupies rather lower ground. At its NW angle is an outcrop of rock, and on it is a series of vaulted rooms built of crude brick, with windows. Just beyond the main W wall of this enclosure are traces of walls of crude brick on a rubble base. The well lies a little way from the NW angle of the

and placement is the small enclosure in Wady Bilih (*Bulletin*. vol. III part 2. p. 101. 1935). That it was used for stabling and watering animals is certain,— a use for which the enclosure in Wady Bilih seems not to have been designed; but why it should have been established where it is, one cannot, at present, determine.

A FRAGMENTARY OSTRAKON AT EL HEITA.

During the course of the last two years the Frontiers Administration have sunk a well at El Heita through the floor of the cistern within the station. Water was found at 75 feet below the cistern, but its top is already below the level of the ground. The new well has been lined with burnt bricks from a large pack which was found, according to the non-commissioned officer in charge of the undertaking, outside the walls.

During the digging a fragmentary ostrakon was found, an unbroken lamp, a tiny fragment of papyrus and a copper coin not yet indentified. The ostrakon and the lamp were obtained from the diggers by Miss Myrtle Broome, and I was able to examine them through the kindness of Miss Amice Calverley. The coin is in my possession.

The ostrakon consists of a piece, apparently, of the neck of an amphora about 8cm. broad and 5cm. in depth, containing 7 lines of nicely written greek letters in black pigment.

Mr C. Roberts, of St John Baptist College, Oxford, is of opinion that the fragment belongs to approximately the 2nd century B. C. It is, therefore, interesting as a survival from the first period when the Myos Hormos route was used. Hitherto it has been survivals from the period of Roman exploitation which have been observed. Mr. Roberts has very kindly given me a transliteration and translation.

one constructed by the Frontiers Administration and lined with material taken from the S one, which is ancient. The water is 5 or 6 feet below the surface.

On the E side of the torrent-bed between the two wells are traces of an enclosure 180ft by 150ft.

At the N angle of the E wall courses of mud-brick are visible, and clear remains of the E wall can be traced along its length, with a gateway and bastions of mud-brick in the middle. About 100ft N of this main enclosure, and a little E of it, are traces of another one, very much smaller. The walls of this enclosure seem to have been of rubble. W of it is a large dump of potsherds, and W again, nearer to the torrent-bed, and a little towards the main enclosure is a mound of ash 6ft high — probably the site of a pot-kiln.

At the SE corner of the large enclosure is a deposit of ash, burnt bones and cement; this probably marks a furnace. I found several pieces of green porphyry, and in the main enclosure a rough piece of Imperial Porphyry, about 6ins square. There were also chips of Imperial Porphyry lying about, and a few rounded pebbles of red-and-white granite, such as abound at Qattar station.

The number of potsherds everywhere is remarkable, but I saw only one small fragment of blue-glazed pot.

It is probable that in times of great flood the site of this station is under water, and in this case if the walls had no base of rubble, the *débris* of their crude bricks would evenly cover the foundations under an obliterating mound such as that which exists today. In several places there are patches of yellow powder such as these walls make when they are decomposed.

There is, therefore, no question of the little establishment at Bab el Mukheinig (*vide Bulletin* vol. I pp. 113 — 115. 1934. and vol. III part 2 p. 72. 1935) being one of the stage-stops on the route to Myos Hormos. Nor, in the new light thrown on Fons Tadnos, can it now be thought to have any resemblance to that important station. The only establishment which it at all resembles in size

yards parallel with the scarp, and then turns sharply towards it and terminates at a big fall of cliff. Along the course of the gulley on the scarp-side are acacia trees of various sizes, and near its mouth are several palms. The water-hole is a moderate size and is surrounded by large stones, but there is no trace of masonry visible. The water is only about three feet below the surface of the gulley. Tamarisk grows among the palms, and a little S of the gulley's mouth there is another group of palms and tamarisk a little way above the ground-level growing in a channel up the scarp-foot. No water was visible at this second group, but this is obviously a place where water seeps out, as at Bir Ma Sweilim and Bir Um Reiga at the foot of the North Qalala on the gulf of Suez. The gulley in which the well lies has very much the appearance of a stream-bed, and the fact that the trees grow along one side of it may indicate a stream, now underground, which was on the surface 1800 years ago.

One objection urged against the identity of this well with Fons Tarnos is that the word *fons* was used only of a running stream. But one of the dictionary meanings of the word is "well"; and there is the use of it in *fons Traiana*, which is a name given to the town at Mons Claudianus, where the water is more than 30 feet below the surface.

There seems no doubt that Bir Abu Shaar el Qibli and Fons Tarnos are the same place.

THE FIRST STATION BETWEEN KAINOPOLOS AND MYOS HORMOS.

The International Map of the Roman Empire (*loc. cit.*) puts the first station on the road from Kainopolis to Myos Hormos at Bir 'Aras. In 1925 Mr Murray conjectured that this was its position (*op. cit.* p. 147), and an examination of the locality made in February 1937 revealed convincing evidence that he was correct.

There are two wells, about 200 yards apart, which lie in a torrent-bed running N and S, with banks varying from about 2ft high at the N well to about 7ft at the S well. The N well is a recent

traces of charcoal, bones and fragments of shell.

At a distance of just under 100ft from the SE corner of the enclosure are traces of three or four huts built together on a low rise of the ground.

Inside the enclosure are some burnt bricks, a few potsherds, very fragmentary, and many shells. These are much less broken than at some other stations, as for instance at Badi^c. A little N of the cistern are faint traces of walls built out from the main W wall, and there is a mound in the NE part of the enclosure littered with fragments of cement and plaster, as at Badi^c, but without bricks, which may mark the site of a bath or oven. The only other remains noticeable on the surface are traces of a furnace a little way outside the main E wall towards its S end. The gate appears to have been in the N wall. Wilkinson marks another by the cistern, in the S wall, but I did not find trace of it.

The International Map of the Roman Empire. Aegypticus. (Aswan sheet, 1936), puts Fons Tarnos at Bir Mellaha on the W side of the Red Sea hills, about 25 miles from Myos Hormos. There is, indeed, a flowing stream of water there, but it is now so salt that it is undrinkable.

Absence of flowing water is the only evidence against Abu Shaar el Qibli as the site of Fons Tarnos. On the other hand, the presence of a station—there are no traces whatsoever of habitation at Bir Mellaha—, its closeness to Myos Hormos, and the general appearance of the little wady in which the well now lies are all very strong evidence in its favour. Wellsted, (cited by Mr Murray, *Journ. Eg. Arch.* vol. XI, III—IV. Oct. 1925 p. 141), identified Abu Shaar el Qibli with Fons Tarnos, and Couyat-Barthoux agrees.

The station lies below the Abu Shaar plateau at a spot where some mounds of rubble, cemented into what appears to be gypsum, approach the foot of the scarp. Between these mounds and the scarp-foot is a gully which debouches into gravel beds, on one of which the station is built. The gully runs for 200 or 300

The road was first made under the Ptolemies when Myos Hormos was founded.

TADNOS FONS

(*vide Bulletin* vol. III. part 2 Dec. 1935. pp 81, 82)

In February 1937 I also visited the well of Abu Shaar el Qibli, which has been indentified with the Fons Tarnos of Pliny. I saw no traces of a road or track leading from Myos Hormos fort to the well. Its palms are clearly visible from the walls of the fort. As I did not go direct to the well I cannot give milometre readings; but calculating from readings of the route over which I did travel it is about 4 miles away. The Survey of Egypt 1: 100,000 map, Eastern Desert, Sheet 19, makes it just about 6 miles off; but M: Couyat-Barthoux makes the distance just over three miles. (*Route de Mynos Hormos. Bull: Inst: Fr: d'Arch: Or: t. VII f. 1. 1909. p. 24*).

There are remains here of a station of some importance. Wilkinson's sketch plan, which is spoken of in the article from vol. III. of this Bulletin referred to above, resembles the ruins in shape but makes them four times too small, if I have understood his scale rightly. His measurements are of an enclosure of about 38ft by 34ft, whereas the actual dimensions are 179ft by 138ft. The station is almost obliterated by sand, but the top of a very large cistern is visible; it is built of rubble, plastered over, and measures 43ft by 45ft, externally. To S, E and N the outer walls appear to have been double. The W wall is recessed at its S end, so that the S wall is shorter than that on the N. The cistern is built in the angle between the S and W walls. Outside the S wall and parallel to it at a distance of between six and nine feet is a line of rubble foundations, built about 18ins square. They are similar to the foundations of crude brick pillars in the animal lines at Kreiya. Associated with them is a line of big stones running parallel with them for half their length. Beyond these is a fairly large level space which is bounded by the bank of a drainage channel at its S end and for some way on its W side. An extension of the main W wall seems to have run out from the beginning of its recession to meet the stream-bank on the W side. On the level space are

from this cairn to the first pair of cairns by the fort, which are between 200 and 300 metres S of the gates, was 46.75kms. The actual length of the road was a good deal less, as much of the going was bad and necessitated many small *détours*.

I marked fifteen pairs of cairns and three single ones along this part of the road, at an average distance of 1.5km apart. There were two other pairs and one singleton in three different places at irregular distances from regularly spaced cairns.

On a level stretch I was able to measure the direct distance between three successive pairs of cairns; it was 1.6km in the first case and 1.65 in the second. 1.6km is exactly one mile, and this is uniform with the measurements taken at other parts of the road. (*op. cit.* pp. 64, 67, 72, 73, 77, 78).

In each case where a cairn is missing, the next one appeared approximately twice 1.6km from that last noted.

Allowing for those now missing and inclusive of the pair near the fort there were 24 mile cairns between Myos Hormos and a point just beyond where the modern motor-track joins the old road. The actual distance recorded by the milometre was 46.75kms.:. This works out at 29.2 miles; the difference of 6.2 miles between this measurement and that given by the cairns is not an unreasonably high figure to represent *détours* etc. made on rough and undulating ground, and the direct distance may be put pretty accurately at 23 miles. It is another 4 miles on to the turning up to Bir Badi^c, so that the total distance thence to Myos Hormos by the ancient road was 27 miles, and from Badi^c fort to Myos Hormos fort 28.8 miles.

The distances between these cairns were measured in kilometres by car; those between cairns along other parts of the road to Kainopolis were measured, by car, in miles. In both cases the distance is *exactly* one English mile, *i.e.* 1609 metres. It is interesting that this should be the unit, rather than the roman mile which was 1481.5 metres. (*vide Internatiaonal Map of the Roman Empire. Aegypticus*). Have we here, perhaps, a ptolemaic unit?

the ground would be littered with stones, which it is not. The main outer walls, however, were of gypsum and not of limestone as Wilkinson thought.

On clearing some of the stones blocking the N gateway I found two or three blocks with smooth, weathered faces on one side. These probably lined the entrance. One of these stones, c. 18ins X 18ins X 8ins had chisel marks on one 8in side, which was weathered. On this surface the following signs were cut:—



Another block, larger but with a similar face, and with red marks in the weathering, had these signs:—



One or two of the blocks cleared had been cemented with a hard, white cement. There were a few burnt bricks among the *débris*.

ROAD FROM MYOS HORMOS TO BIR BADI^e.

In February 1937 I went over that section of the road between Kainopolis and Myos Hormos which I had not traversed before. (*vide Bulletin* loc. cit. p 81).

The ancient road runs from the fort across to the SE end of the Abu Shaar plateau; it follows the scarp of the plateau for a time, then crosses the shallow Wady Um Diheis to its southern side and goes on towards Selah Bilih. The modern road then joins it, very near the 50km post from Ghardaqa. 0.3km after the junction there is a cairn on a hillock at the S side of the road;

FURTHER NOTES ON MYOS HORMOS. AND TADNOS FONS;

WITH SOME REMARKS ON A STATION AT BIR FARAS; ON AN OSTRACON
FROM EL HEITA, AND ON SOME RUINS AT BIR ABU DARAG

MYOS HORMOS

(*vide Bulletin of the Faculty of Arts*
vol: III part 2 1935. p. 81 *et seq.*).

In February 1937 I visited the fort at Myos Hormos for the second time, and took measurements. These differ from those of Wilkinson made in 1823. He gives 240ft by 200ft. Mine are:— W wall 268ft, N wall 212ft, S wall 196ft (external measurements). Wilkinson's plan makes the gate apertures too big; the distances from mid-bastion to mid-bastion, which are more than the gateways, are:— N gate 36ft, W gate 32ft.

The buildings outside the fort at the NW corner were almost certainly baths. They are much obliterated on the N and E sides but the line of their outer wall on the W and S is clear. The site is occupied by a low mound, which probably covers a good deal of masonry. At the eastern end of their S wall is a shallow semi-circular bath made of bricks, with three steps leading down into it at one corner. It closely resembles one at Mons Claudianus. This is 6ft 9ins long on its straight side, and 5ft 4ins across at the middle. It is about 4ft 1in deep. The steps are about 7ins high; but the bottom one is 19ins above the floor of the bath. They are about 10ins broad.

On his plan Wilkinson calls these the remains, probably, of furnaces. He puts their S wall much too near the fort; from the NW bastion to it is 26ft. To the end of the brick bath this S wall is 61ft long, and the W wall 58ft long. The total length of the baths' wall on the N seems to have been 66ft.

On a second examination of the fort Wilkinson's suggestion that the houses within the enclosure were of crude brick on a substructure of some kind seems to be correct. I had thought them to have been of rubble (*loc. cit.* p. 86). But if this were so

maines d'après les textes et les monuments, Paris, 1877 — 1919.

Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, 3rd. edition, Cambridge, 1922.

Hopfner, *Fontes Historiae Religionis Aegyptiacae*, 1922 — 5.

Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie.... hors de l'Égypte* (Bibliothèque des Écoles Françaises d'Athènes et de Rome, fasc. 33), Paris, 1884.

Mau, *Pompeii, its life and art*, tr. by W. F. Kelsey, 1899.

Mazois, *Les ruines de Pompéi*, Paris, 1824—9.

Moret, *Le rituel du culte divin journalier en Égypte* (Annales du Musée Guimet, Bibl. d'Études, tome quatorzième), Paris, 1902.

Roussel, *Les cultes égyptiens à Délos* (Annales de l'Est publ. par la Faculté des Lettres de l'Univ. de Nancy, 29 — 30), Paris, 1915 — 6.

Rusch, *De Serapide et Iside in Graecia Cultis*, Berlin, 1906.

Wilkinson and Birch, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, London 1878.

Wissowa, *Religion und Kultus der Römer* (Müller-Otto, Handbuch, V, 4), 2nd. edition, München, 1912.

Mohammed Selim Salem

We learn from Rufinus¹ that Sarapis Canopus was represented jar-like, and from the legend he relates it can be inferred that the jar was filled with water.

The only difficulty in the way of an unreserved acceptance of the interpretation that makes the megarum the sacred reservoir, is the absence of a parallel for the use of μέγαρον for ἵδρυον. Megarum in the Graeco-Roman period probably denoted an underground sanctuary without reference to the use it served. We find it possibly used for a sepulchre in an inscription from the Near East². The problem therefore can be viewed from another angle; the megarum was the tomb of Sarapis Hydreios in the same sense as cave tpt, the source of the Nile, was the holy sepulchre of Osiris. A curious parallel for the use of the word megarum to denote sepulchrum and fons (?) may be supplied by the colloquial Arabic fisqia which means a funerary chamber, as well as a ditch through which the water of a powerful pump first falls to rise again on the other side, and a fountain from which water artificially gushes forth to fall down in a reservoir.

LIST OF BOOKS CITED IN THE ABOVE ARTICLE.

Blackman, Recueil de travaux relatifs à la philologie et à l'archéologie égyptienne et assyriennes pour servir de Bulletin à la mission française du Caire, Paris, 1870—.

Cumont, Les religions orientales dans le paganisme romain, 4th edition, Paris, 1929.

Daremberg and Saglio, Dictionnaire des antiquités grecques et ro-

(¹) Rufinus, *H. E.* 11, 26 (ed. Mommsen, II, 2, p. 1033, lines 7 ff. in: *Die gr. chr. Schrift: Eusebius*): unde ipsum Canopi simulacrum pedibus perexiguis adtracto collo et quasi sugillato, ventre tumido in modum hydriae cum dorso aequaliter tereti formatur.

(²) Kaibel, *Epigr.* no. 453 (found at Marlocha Batanaeorum): τοῖς γενέταις ἐμὲ Μιλῆχος Ἀλεξάνδρου τε σιῶφρων δρίμαντο φοβιμένοι ἀίδιον μέγαρον. | ἢ ὁ ἔτυμον τόμος εἰμὶ βροτοῖς ἀνάκτωμα μέγαρον | ἐξ βιότου καμύτων, ἢ δὲ γεωπονίας.

Cf. also: H. van Herwerden, *Lex. Græc. Suppl. et Dialect.*, s. v. μέγαρον.

every Isis procession¹, and to the numen of which the Delian dedication was put, may possibly be the symbol of Isis Hydreia or Osiris-Sarapis Hydreios represented on the coins of Alexandria². On the coins and the terra cotta, but not in the fresco of Herculaneum, the vase is surmounted by the insignia of an Egyptian deity³. To this god were sacred the so-called Canopic vases, sometimes surmounted by the heads of the Children of Horus, and originally used for preserving the viscera of the dead, equated with Osiris. They were appropriately used for carrying the holy water, the fluid of Osiris, the eye of Horus⁴.

(1) Plut., *de Iside*, ch. 36. 365 B : οὐ μόνον δὲ τὸν Νεῖλον, ἀλλὰ πᾶν ἱερὸν ἔκλει· Ὀσίριδος ἀπορροήν καλοῦσι καὶ τῶν ἱερῶν ἐπὶ προπομπεύει τὸ ἱερεῖον ἐπὶ τῇ τοῦ θεοῦ. The word προπομπεύει does not seem to mean here "lead the procession" in the sense of heading the procession. For in the account given by Apuleius he does not lead (Apul., *Met.*, XI, 11); in the procession described by Clement of Alexandria (*Strom.*, VI, 4, 37, 1, ed. Stahlin, p. 449) the prophet carrying the hydia comes fifth, and in the representation given in Darem. — Saglio, *Dict. Ant.*, s. v. Isis, fig. 4103, he comes third.

Apuleius, *Met.*, XI, 11 : gerebat alius felici suo gremio summi numinis venerandam effigiem.... : urnula faberrime cavata, fundo quam rotundo... : eius orificium non altiuscule levatum in canalem perrectum longo rivulo prominebat... A good commentary on the urnula described by Apuleius is the representation of the hydia given in Moret, *Rois et Dieux*, pl. 15 : Isiaques portant l'Hydie. For other representations of the hydia, see Cumont, *R. Or.*, pl. 8, 1, facing p. 90; Dieterich, *Kl. Schrift.*, pl. 2, facing p. 440; Darem. et Saglio, *Dict. Ant.*, s. v. Isis, p. 584, fig. 4103.

Cf. also : Parthey ad Plut., *de Iside*, 36, p. 228f, who says that the custom of carrying the hydia in processions was not known in ancient Egypt; J. Berreth, *Studien zum Isisbuch*, 71—2, 79 ff.

(2) These "Canopic" figures of Osiris date from the earliest time (Petrie, *Kahun*, p. 36, par. 70, pl. XXIV, 7). They appear also on Roman coins of Egypt (Poole, *Cat. Coins of Alex.*, no. 268 (a coin of Vespasian); no. 633, pl. 18 (a coin of Hadrian). These two coins show Isis (Canopus) wearing horns and disks. *Ibid.*, nos. 625—626 (coins of Hadrian showing Osiris (Canopus) wearing aif and atef).

(3) Perdrizet, *Ternes Cuites*, I, p. 75 ff, nos. 180—3; II, pl. 49. He calls these representations "Sarapis Hydreios". From the villa of Hadrian three Canopic vases were recovered (Gusman, *Villa Hadr.* p. 317, fig. 587—8, 590; idem, *Ville d'Hadr.* (guide book), p. 127, no. 81 (fig. 588, ed. maior), no. 82 (fig. 590, ed. maior), no. 83 (fig. 587, ed. maior).

(4) Erman, *Relig. der Ägypter*, 176; Moret, *Le rituel*, 171 ff, 209; Blackman, *Rec. de Trav.*, 39 (1921), 60, n. 1.

Nile god, Hapi, the father of the country, was a divinity of secondary rank¹. But in the Graeco-Roman period the growth of Alexandria as a port and the spread of the Egyptian religion in the Mediterranean World gave rise to a new theology that put a great stress on the importance of water in Egyptian beliefs. The gods of Alexandria, the biggest port in the Mediterranean, became naturally the patrons of mariners; a new festival, the Navigium Isidis, sprang up, and Isis won two new titles, Isis Pelagia and Pharia. Isis Pelagia threatened to be a rival goddess, and was worshipped side by side with the old "Egyptian" Isis². As a result of this new point of view, that laid stress on water in the Egyptian religion, the god of Canopus, who was probably an aquatic deity, rose to prominence, and the worship of Osiris-Sarapis Canopus came strongly to the front³. The Nile cult also gained in importance and popularity, and became one of the best uniting factors in the history of Egypt. It was not the effect of hazard that the Nile worship was one of the first to suffer at the hands of victorious Christianity⁴ and the last to surrender⁵.

The vase to which priests and priestesses are turning in supplication in the bas-relief on the outer wall of the megarum, and which figures in a fresco found at Herculaneum, often interpreted as the adoration of the holy water⁶, and which was carried in

τῶν ὅλων γενέσεως: Lucian, *Jupit. trag.*, 42, 690: καίτοι τοῦτο μὲν ἅπανσι κοινὸν τοῖς Ἀιγυπτίοις τὸ ὕδωρ. Cf. also the index 'of Hopfner, *Fontes*, s. v. aqua.

(1) Erman, *Rel. der Ägypter*, 16: aber einer der grossen Götter ist der Nil nicht.

(2) Pausanias, 2, 4, 6; Rusch, 31-2.

(3) For the worship of Canopus, see Roeder in *PW*, s. v. Kanobus, 2, col. 1871 ff; cf. also the index of Hopfner, *Fontes*, s. v. Canobus deus.

(4) The Nilometer was removed by Constantine the Great from the Serapeum and deposited in a Christian church (Socrates, I, 18; Rufinus, *H. E.*, XI, 30, ed. Mommsen, II, 2, p. 1035, lines 15 ff.).

(5) Libanius, 30, 35, R II 182 (ed. Förster, vol. III p. 106): ἀλλ' ἀπειναι τὸν ποταμὸν εὐχεῖσθαι τοῖς παλαῖσι νομίμοις ἐπὶ μυσθῇ τῷ εὐθεότῃ. The Nile festival, the Pelusia, appears in the *Fasti Silvii*, which do not give any other Isiac rite (CIL. 1^a, p. 261).

(6) Reproduced in Darem. — Saglio, *Dict.*, s. v. Isis, p. 583, fig. 4102; Moret, *Rois et Dieux*, p. 16; Mau-Kelsey, p. 177, fig. 81; Cumont, *R. Or.*, pl. 7. facing p. 88.

to Italy, and kept in the temples of Isis for ceremonial uses¹. Though Lucius was escorted to an ordinary bath, the priest prayed to the gods and sprinkled him with water, which came no doubt from the Nile². The place for the usual purification was at the back of the Iseum at Pompeii, but the so-called purgatorium is at the southeast corner of the area³ — a position that may recall the source of the Nile at the southern extremity of Egypt. The ἰδρεῖον, hydreuma, was obviously a consecrated spot. Mazois⁴ calls it a chapel, and the decorations on the walls have all religious significance. The place was one of the most sacred spots in the temple, for it contained the fluid of Osiris, the eye of Horus. In the Delian Serapeum "A" the basin is under the cella itself, and in Serapeum "B" it was hidden from the vulgar eye under the portico or terrasse⁵. Mau⁶ believed that the bas-reliefs on the encircling walls point to the use of the edifice in the Iseum at Pompeii: a vase is on a blue ground; priests and priestesses do homage to the numen of this vase. More important is a large ear in a niche, for it forms an explicit commentary on an inscription discovered in Delos dedicated by an Italian — Ὑδρεῖον ἐπιπόσιον⁷. A feature of the late Egyptian religion seems to have been the greater homage paid to aquatic deities⁸. In ancient Egypt the

(1) Juvenal, 6, 526 ff: si candida iusserit to | ibit ad Aegypti finem calidaque petitas | a Meroe portabit aquas etc. etc. Servius ad Verg., *Aen.*, 2, 116: nam et in templo Isidis aqua sparsa de Nilo esse dicebatur.

(2) Apul., *Met.*, XI, 23: et prius sueto lavacro traditum, praefatus deum veniam purissime circumrorans abluit.

(3) Mau-Kelsey, 178.

(4) Mazois, IV, 26 D.

(5) Roussel, *Cultes*, 20; 36; 45.

(6) Mau-Kelsey, 179, cf. also fig. 82. A good commentary on this scene is Vitruv., 8, praef.: "itaque cum hydria aqua ad templum aedemque casta religione refertur tunc in terra procumbentes manibus ad caelum sublati inventionis gratias agunt divinae benignitati" Cf. also Firmicius Maternus, *de errore*, 2, 1; Lucian, *Jupiter Tragedy*, 42, 690. vide infra n. 8.

(7) Mazois, IV, p. 33. Roscher, *Lexicon*, s. v. Hydreos. Roussel, *Cultes*, p. 165, inscript. no. 152.

(8) Vitruvius, 8, 4 (praef.): qui sacerdotia gerunt moribus Aegyptiorum, ostendunt omnes res e liquoris potestate consistere; Philo, *de vita Mosis*, 1, 37, 98: ἐπειδὴ γὰρ τὸ ὕδωρ Αἰγύπτου διαφερόντως ἐκτεταμένον ἀρχὴν τῆς

ian sacred mythology about the subterranean source of the Nile from a grammateus in the temple of Neith at Sais¹. On the monuments the Nile god, Hapi, is represented in a cavern encircled by a snake and pouring water from two vases². The water drawn from the source of the Nile was naturally considered holiest, and for cult purposes the water was always supposed to be brought from Elephantine. "The water used at Osirian lustrations was said to come from Elephantine... where (was) the traditional source of the Nile. The Nile was the vital fluid that has exuded from the murdered Osiris, whose corpse or a portion of it, namely a leg, lay... in the cavern beneath the island of Bigeh... The water therefore of that region was regarded as especially pure and potent, bubbling direct, as it were, from the god"³. In the Rhind papyrus the water is said to be from Elephantine; the first chapter of the Book of the Dead speaks of opening the cavern tpht — the source of the Nile — for those who washed the Still of Heart (Osiris). Thot says, as he pours the water on the dead Penne: I purify you with the water that issues from the cavern of Osiris (tpht Wsir). The pyramid Texts make the water issue from Osiris himself⁴. Outside Egypt the cult kept staunchly to this belief and practice. By a pious fiction the Inopos of Delos was supposed to be connected with the Nile by subterranean passages⁵. When Egyptian elements reasserted themselves and Hellenism was weakened⁶, and Pharaonic taste in art invaded Italy, the cult could hardly then deviate from a traditional rite. The Nile water was certainly brought

(1) Herodotus, 2, 28; Spiegelberg, *Cred. of Herodot.*, tr. by Blackman, 17 f.

(2) Wilkinson, *A. Egypt. Manners*, III, pl. 44, no. 1.

(3) Blackman, *Rec. de Trav.*, 39 (1921), 52; idem, *Temple of Bigeh* p. 1 — 2. Bigeh is an island near Philae; it contained the tomb of Osiris (Diodorus, 1, 22, 3 — 6). It is the abaton mentioned by Seneca. *Quaest. N.* 4a, 2, 7: exiguo ab hac spatio petra dividitur ("Αβατον Graeci vocant), and Lucan, *Phars.*, X, 323: Abaton quam nostra vocal veneranda velustas. Cf. also Plut., *de Iside*, 20, 359 B; Blackman, *Temple of Bigeh*, p. 4, scene 4, a, c, f, pl. 4.

(4) Blackman, *Rec. de Trav.* 39 (1921), 52 — 3.

(5) Roussel, *Cultes*, 286 ff. Osiris was equated with the Ocean (Blackman, *Rec. de Trav.* 39 (1921) 62).

(6) Jouguet, *Chronique de l'Égypte* 19, 108 says that by 642 A. D. when the Arabs entered Egypt "il n'y a plus rien d'hellénique" among the Egyptian farmers. Cf. also Perdrizet, *Terres Cuites*, 1, 75. Cumont, *R. Or.*, 80.

were closely connected, and Latin inscriptions from Ostia sometimes link Isis and Serapis¹.

Was the megarum, admitting its Greek origin, used for adytum? It is quite probable that when the ναός was thrown open to the worshippers the ἄδυτον became a necessity. Apuleius² remembers that the priest, who initiated him, brought hieroglyphic scrolls from the adytum³. But why was the adytum called megarum? It may be replied that it was not generally known by this name, except where the "hall" was modelled after those of Demeter and in places under Greek influence as Porto and Delos. On such an hypothesis we should have a proof of a direct influence of the Demeter cult on the Isis religion.

Could the megarum have been the sacred reservoir? At first sight this seems to be a foolhardy hypothesis; when we come to examine it, it does not appear at all improbable⁴. It has the advantage of linking the Isis cult in Italy with Egyptian theology⁵. On this hypothesis the reason for calling the sacred reservoir a megarum would be the identification of the μέγαρον with the fons Nili, the cavern from which the stream flows near the first cataract⁶. Herodotus heard with incredulity a straightforward account of Egypt-

(¹) CIL. XIV, 20; 429.

(²) Apul., *Met.*, XI, 22: de opertis adyti.

(³) Unless these scrolls were forged, initiation in the Greek sense of the word was then linked by the later Egyptian priests with ancient Egyptian theology.

(⁴) If the megarum = adytum, and adytum is certainly = penetralia, and the Nile water was kept in the penetralia, it is quite likely that the water was kept in the megarum.

(⁵) We must remember that (1) the neophytes were initiated individually, and so there was no need for a large hall, (2) initiation is connected with regeneration; (3) the Nile water revivifies, (4) sacred lakes were crossed by the dead, and sacred pools by the hearse (Wilkinson, *A. Egypt. Manners*, III, 447, pl. 67; Diodorus, I, 92, 1: διαβαίνειν μέλλει τὴν λίμνην, I, 96, 8.

(⁶) Seneca, *Quaest. N.*, 4, 2, 7: post magnum deinde spatium duo eminent scopuli — Nili venas vocant incolae; Lucan, *Phars.* X, 325: et scopuli, placuit fluvium quos dicere uenas; C. I. Solinus, *Coll. Rer. Mem.*, 32, 11: nonnulli adfirmant fontem eius qui Phialus vocatur.

jectures, not always mutually exclusive¹. There is an a priori case for a Grecian origin; the word used in the two Latin inscriptions of Porto is Greek. A megarum need not be a κατάγειον οἶκημα. "Μέγαρον", says Lobeck², "veteres interpretantur ἑστίαν περιχωρομένην, diis inferis consecratam, quo in numero sunt Ceres et Proserpina". Ebert in P.—W. s. v. megaron (3) defines it as "altertümliche Bezeichnung bestimmter einzelner Tempel"³. The ordinary meaning however is that of an underground sanctuary dedicated to chthonic deities⁴. As the equation of Isis with Demeter was in the Graeco-Roman period a time-honoured tradition, the chapel of Isis at Porto may have been a real megarum, borrowed from the cult of Demeter. Was it within the precinct of the Serapeum of Porto? As we do not know exactly where the inscriptions were found, it is rash to assert that it was. Isis was σύνναος θεᾶς in the Serapeum at Porto, and the megarum could have been situated within the Serapeum. It is more probable however that the Isis-chapel at Porto was a separate edifice. Such a conclusion can be drawn from the fact that the two inscriptions (CIL. XIV, 18; 19) are in Latin⁵. For it is noteworthy that with the exception of CIL. XIV 123, which is too mutilated to be relied upon, no Latin inscription from Porto mentions Sarapis by name, and no Greek inscription from the same harbour names Isis⁶. Ostia and Porto however

(1) Apul., *Met.*, XI, 23: deducit ad ipsius penetralia, and ibidem XI, 20: de penetrali fontem petitem spondeo libat, prove that the same place was used for initiation and as a kind of ὄδγητον where the sacred water was kept. This is not conclusive in any way, as in the Iseum of Pompeii there is a reservoir in one of the rooms (Mau-Kelsey, 181).

Was the place used for incubation? (Cf. Roussel, *Cultes*, 31).

(2) Lobeck, *Aglaoph.*, 830.

(3) Pausanias, 8, 37, 8, says that the Arcadians celebrated mysteries in the μέγαρον of the Mistress and, without slaughtering the victim, cut any limb and offered it to her. Was this μέγαρον an underground sanctuary?

(4) Hesych. *Lexicon*, s. v. Μέγαρον' οἱ μὲν τὰς κατοχέους οὐρήσεις, καὶ βράδαια. οὐρία. καὶ θεῶν οὐκημα. τινὲς δὲ καταστέγους οὐρήσεις. ἢ πόλιν.

(5) Gatti, *Bull. Commiss. Arch. Municip.*, 1886, 175 thinks that the chapel of Isis was within the temple of Sarapis. But Taylor, *Ostia*, 74, n. 37, takes a different view.

(6) In Kaibel, 914 ff. we find the stereotyped Διὶ Ἑλίῳ μεγάλῳ Σαρᾶτιδι καὶ τοῖς συννάοις θεοῖς.

lossal pillar set by Diocletian, but popularly attributed to Pompey. Mahmoud el-Falaki who drew the map of old Alexandria was told that statues of dogs, jackals, and birds were found there¹. Botti², relying on a passage in Aphthonius, the rhetorician, conducted some excavations on the same spot in 1894—5. He discovered some subterranean structures which he considered to belong to the Serapeum, but other scholars who visited his excavation declared for a pre-Alexandrian period³. Rufinus⁴ says explicitly that the temple was built on an artificial structure, and that in the underground chambers sacred rites were performed (quae inmissis desuper luminaribus et occultis adytibus invicem in semet distinctis usum diversis ministeriis et clandestinis officiis exhibebant). When these galleries were excavated, every stone object was found broken on the spot; this is an indication that they may have been destroyed by the Christians when they invaded the Serapeum. It is however noteworthy that Rufinus, H. E., XI, 23 tells us that cuncta vero, quo ad summum pavementorum evadatur opere forniceo constructa, whereas the two galleries uncovered by Botti are cut in the rock (on pénètre (in the North Gallery) dans un couloir creusé dans le roc, à moitié enterré, se dirigeant pour 7 m. au N. et tournant brusquement à l'E. avec un parcours de 31 m.)⁵. As they do not contain any bones, they cannot be taken to be tombs⁶.

Resumé. The problem of the megarum can now be briefly summarised. Inscriptions make it probable that the megarum was connected in some way with the Isis cult. Its place in the worship is still unexplained. The hypotheses that can be put forward to interpret the part the megarum served in the cult, are mere con-

(1) Breccia, *Alexandria*, 111.

(2) Botti, *L'Acropole d'Alex.*, 5 ff. Aphthonius, 47 ff. (p. 38 ff., lin. 3 ff., ed. Rabe); the text with the Latin translation of Agricola and Cattaneo, ed. of Venice, MDCXXX, p. 315 - 7, is given in Botti, *Fouilles à la colonne théodosienne*, p. 23 ff. For more details about the megara in the Isium and Serapium at Alexandria, see Botti, *Fouilles*, p. 70; p. 108 (plan of the Isium); p. 110 ff.

(3) Botti, *L'Acrop. d'Alex.*, 26.

(4) Rufinus, *H. E.* XI, 23.

(5) Botti, *op. cit.*, 25.

(6) *Ibid.*, 25.

used for any other purpose except as reservoirs¹. But there is no trace of a basin in the third Serapeum, where the inscription commemorating the construction of a megaron was discovered. We find however four underground rooms situated at the north-west corner of the temple (Serapeum "C"), to which no means of access is provided². "Un escalier en bois", says Roussel³, "peut-être volant, y donnait-il accès?". Near these rooms, of which the floor is two metres below the level of the area, was found the inscription referring to the megaron, but we have no proof that the megarum formed part of them⁴.

The crypt of Gortyna. The Italian archaeological mission headed by Prof. Halbherr made some interesting discoveries in Crete in 1911—12. At Gortyna they uncovered a nymphaeum with a colonnade and decorative sculpture, and an odeum built probably in Roman times. In the same region to the north of Apollo's temple Dr. Oliverio discovered a temple dedicated to Isis, Sarapis, and the gods worshipped in the same temple with them. On the architraves of this temple is a dedication of Flavia Philyra, who had the building erected. The temple had a crypt on the south of the building to which a little flight of steps led; on the side of this staircase were found two niches for small statues. The edifice is sometimes considered "a subterranean pool", or a place for initiation⁵.

The subterranean galleries in the Serapeum of Alexandria. The site on which the famous temple stood is marked now by the co-

(1) Ibid., 55: "dans les deux autres sanctuaires égyptiens à Délos nous avons reconnu l'existence d'étroits caveaux qui ne servaient guère que de réservoirs sacrés".

(2) Ibid., 55.

(3)

(4) 55; 137.

(5) Short notices about the excavation at Gortyna, *Am. J. Arch.*, 16 (1912), 123 and *ibid.*, 18 (1914), 96—97; *J. Hell. St.* 33 (1913), 365 (by Prof. Droop); Oliverio, *Annuario*, I (1914), 376—7.

(6) *Am. J. Arch.*, 18 (1914), 96—7; Roussel, *Cultes*, 137: un crypte pour les initiations; L. Pernier, *J. des Sav.*, 1914; 37 ff.: con cripta per le iniziazioni.

endroits de l'Égypte, Isis et Sérapis étaient adorés dans des grottes que les inscriptions dont elles sont couvertes appellent *σπέα* ". The two inscriptions copied by Letronne, Lafaye's authority for his view, give, one τὸ ἱερὸν ἐποίησα and the other ἐποίησα τὸ ἱερὸν without the slightest hint at a *speos* or a *megafon*¹. It is Letronne² who says "on trouve, en outre, un *spéos* ou chapelle creusée dans le tuf avec un façade extérieure d'architecture dorique". The reason for cutting these chapels in the rocks is obvious; the locality is a mining district close to the mountain known in the Roman period as *mons Berenicidis*. The other monuments referred to by Letronne are all in mountainous districts, e. g. *jabal* (*mons*) *el Dochan* and *jabal el Fatirah*.

The three *Serapea* of Delos contain each a crypt. In the *Serapeum* "A" five stairs lead to a rectangular structure built under the *cella* itself. The Eastern extremity of this crypt has a quadrangular cavity of which the bottom is not yet excavated. Water came to the basin from a canal that passes under the Eastern wall of the temple connecting it probably with the reservoir of the *Inopos*. This crypt in the *Serapeum* "A" resembles in various points the *purgatorium* (?) of the *Iseum* at Pompeii³.

Under the portico or the terrasse of *Serapeum* "B" we find a structure similar to the crypt in *Serapeum* "A". "C'est un caveau," says Roussel⁴, "quadrangulaire, long de près de 2 mètres, large de moins de 1 mètre, dont les murs et le fond avaient été soigneusement stuqués". The superstructure has been entirely destroyed, but we can still see the five stairs that led to the crypt, which contained the sacred water.

The crypts in *Serapeum* "A" and *Serapeum* "B" were not

(1) Letronne, *Rec. Inscript.*, I, p. 457, no. LI; p. 460, no. LII. (These 2 inscrr. are in reality one, and they are treated as such in *CIG.* III, 4839 and *Dittenberger, Or. Gr. Inscr. Sel.*, 717).

(2) Letronne, *Inscript.* p. 453, esp. p. 455.

(3) Roussel, *Cultes*, 20; 30—1. Cf. "I" in pl. 1, and also fig. 2 where the entrance of the crypt is reproduced.

(4) *Ibid.*, 36; 45; cf. "D" in pl. 2 and also fig. 6.

5 ft. by $5\frac{1}{2}$ ft., which is divided by a low wall¹. Lafaye, not satisfied with the explanation that it was a tank, insisted that the part divided by the wall formed a bed and a podium. Apuleius (Met. XI, 27) recalls that he was sleeping in a similar place when a priest appeared to him in a dream². The presence of a large ear in a niche supports the view of Lafaye that the edifice served as a cubicle for incubation³. Mau however thinks that the reliefs on the outside of the enclosing walls may point to the use of the edifice⁴. Priests and priestesses are seen turning in supplication towards a vase on a blue ground. The vase contains the sacred water of the Nile. There are also two priestesses with plates filled with fruit and an animal that looks like a frog⁵. Very near the building was the mouth of a reservoir⁶. When the place was first excavated in 1765, a foul vapour issued from it like the damp of mines⁷.

Was the place used for the twofold purpose, as a tank and an abaton? "Il est possible, bien que douteux", says Roussel, "que le crypte (of the Iseum at Pompeii) ait eu une double destination⁸".

Unhappy is Lafaye's assertion⁹ that *σπέυ* belong to the cult of Isis in Graeco-Roman Egypt¹⁰. "De même", he wrote, "en certains

(1) Mau-Kelsey, 178; Mazois, IV, 32, pl. 8 D.

(2) Lafaye, 184.

(3) Lafaye, 184; Mazois, IV, 33. Cf. however infra p. 44, and Roscher, *lexicon* s. v. Hydreos.

(4) Mau-Kelsey, 178.

(5) Mazois, IV, pl. XI. fig. 1.

(6) Lafaye, 183.

(7) W. Hamilton, *Archaeologia*, IV, 165--6; Roussel, *Cultes*, 30, n. 2.

(8) Roussel, *Cultes*, 31, did not at first agree with Lafaye that the edifice was a megarum, but later (*Rev. Égyptol.*, I (1919), 83) he accepted the designation of the building as a megarum.

(9) Lafaye, 183.

(10) From the incredible tale (Lucian, *Philopseud.*, 34), where a priest is said to have lived underground for 23 years learning magic from Isis in Egyptian *adyta*, we cannot deduce any evidence for the existence of megara in the Isis cult in Egypt.

ρου, | Μελιτεὺς, | Σαρᾶπιδι, | Ἰσιδι, | Ἀνούβιδι τὸ μέγαρον, , κατὰ πρόσταγμα.¹ It was found in Delos "sur le côté occidental du temple situé dans la cour du Serapieion C," near four underground chambers, but it is not certain that the dedication refers to any of them². As in CIL XIV, 18, the above Greek dedication is by a priest, and the construction of this megaron in Delos was κατὰ πρόσταγμα. The two ladies who enlarged the megarum at Porto undertook the task voto suscepto. No definite conclusions however can be drawn from our epigraphical evidence, for there is always the likelihood of a devotee dedicating the megarum of another deity in honour of Isis³. Here this likelihood is almost inadmissible, for we have seen that in the restoration of the megarum at Porto the Isiaci contributed their share of the cost and the decuriones probably passed a resolution delegating Camurenius to superintend the work⁴. But our inscriptions throw no light whatever on the place of the megara in the Isis cult. Were they halls of initiation or adyta or simply cubicles for incubation or even mere stores for sacred objects⁵?

Archaeological remains, one begins to hope, may clarify this obscure problem and give valuable data for determining the use of these crypts. But though we possess descriptions of several subterranean structures forming parts of Egyptian temples in the Mediterranean, we cannot definitely say that any one of them was a megarum.

The most important of these crypts is the so-called purgatorium in the Iseum at Pompeii. It is a small edifice situated at the south east of the area; a flight of stairs leads to a vault under ground,

(1) Roussel, *Cultes*, p. 136, inscript. no. 90: plaque de marbre blanc H. O, 44; larg. O, 44; ep. O, 115. It was discovered in 1909 and goes back to 126⁵ B. C.

(2) *Ibid.*, 55.

(3) Syncretism introduced a broad-minded tolerance, and killed exclusiveness (Nock, *J. H. St.*, 45 (1925), p. 88 ff.).

(4) CIL XIV, 18, 5—6. I read c(onsulto) e(git) d(ecurionum).

(5) Lanciani, *Bull. dell. Inst.*, 1868, 228 ff; Gatti, *Bull. Commiss. Arch. Municip.*, 1886, 175; Lafaye, 183—4.

Capitolina, without any other determinative, would naturally refer to the chapel of Isis in the palace of the gods in Rome itself? The letters CED probably stand for C. E. D. (consulto egit decurionum). This interpretation is quite likely, but it raises many a question that demands minute study of the priestly hierarchy, the Isiac associations and their relation to each other. Where was this college of decuriones? In Rome or Porto? Can we draw any conclusions from the use of ceteri (not alii) Isiaci? Does it indicate that Camurenus was one of the Isis priests at Ostia and Porto? It is perhaps safer to leave the question open.

If the letters CED stand for consulto egit decurionum, the connection between this megarum and the Isis cult becomes extremely probable, as the college was not likely to pass a decree for the restoration of a crypt belonging to another cult. The fact that the Isiaci also paid their contributions towards the cost of the restoration of this megarum points to the same conclusion.

The only other Latin inscription, which can be referred to in a discussion of the megarum, owes its value in this connection to the place where it was discovered (Lecce extat loco antiquo in crypta subterranea ubi reperti sunt nummi antiqui complures, nunc vero oleum adservant sub aedibus Raphaelis Russe prope S. Mathaeum)¹. The locality is interesting, as Christian churches often occupy the sites of pagan temples². The crypta subterranea may have been the κατάγια οὐδαίματα of a sacred building. The inscription itself does not help us in any way (T. Memmius Cinyps dedicated (what?) to Isis and Sarapis).

Outside Italy a μέγαρον is mentioned in a dedication to Isis, Sarapis, and Anubis by a priest (ὁ ἱερεὺς | Ἀθηναγόρας | Ἀθηναγό-

(1) CIL. IX, 17. Mommsen does not give any information about this inscription or the place where it was found, which is likely to help us in our research. Lanciani refers to this inscription at the end of his article (*Bull. dell. Inst.*, 1868, 237), but he also does not give any description of the crypt, where the inscription was discovered.

(2) A church stood on the site of the Isis temple at Beneventum (*Notizie*, 1904, 107 ff.).

day they were found. Hence certainty about punctuation is not attainable. Inscription no. 19 causes no difficulty. Two women, otherwise unknown to fame, were the patrons responsible for the enlargement of a megarum. It has nothing to show that it belongs to the cult of Isis. But as the two inscriptions, nos. 18 and 19, were found, it seems, together, and they deal, the one with the restoration, the other with the enlargement of a megarum, they probably came from the same temple. The megarum enlarged by the two ladies probably belonged to the Isis cult, and was perhaps the sanctuary restored by Camurenus and the other ministers of the cult.

Inscription no. 18 raises three different questions. Who was the emperor whose name is erased? What does CAP signify? How are we to interpret CED?

Since the Isis cult reached its apogee in the third century of the Christian era and was especially favoured by the Antonines¹, it is probable that the emperor whose name was obliterated is Commodus. His memory was condemned after his murder. The number of the letters erased is approximately twelve², and the words may have been M. (or L.) AVREL COMMOD.³ And as the punctuation is not exact, we may take CAP as the abbreviation for Capitollnus, or we may read C. A. P. interpreting them as coloniae Augustae Portuensis⁴. As there was a Capitollum⁵ at Ostia, we may be justified in conjecturing that Isis had a chapel there, and that Camurenus was its priest. But can Capitollina alone stand for the less known place? Is it not more probable that Isis

(1) Lanciani, *Bull. dell. Inst.* 1868, 233; Wissowa, *R. K.*, 355.

(2) Judging by the first and third lines (letter for letter).

(3) Commodus took the name of M. Aurelius Commodus from 180 to 191 A. D. and the title felix in 185 A. D. He assumed the name Lucius Aurelius Commodus until 180 A. D. (Cagnat, *Epigr. Lat.*⁴, p. 203).

(4) *Liber Colon.* (Die Schriften der R. Feldmesser, I), p. 222: Nam pars agri quae circa Portum est Tiberis (the port of Trajan) in iugeribus adsignata adque oppidanis est tradita.

(5) The Capitollum of Ostia (CIL. VI. 479 = CIL. XIV, 32; Dessau, 6152) is now definitely identified with the tempio di Giove (Catza, *Ostia*, 11, 39, fig. 34; Carcopino, *Ostia*, pp. 17, 48.).

THE PROBLEM OF THE MEGARUM IN THE WORSHIP OF ISIS.

Before the year 1868 no one suspected that there was any connection between the Isis cult in Italy and certain underground sanctuaries (μέγαρα) of Greek chthonic deities. The very word "megarum" was new to Latin lexicography, and the importance of the two inscriptions¹ in which the word first occurs, is equalled only by the obscurity of the problem they raise². These two inscriptions, discovered at Porto, were first published by Lanciani, who tried to establish a connection between the megarum and Isis as a goddess equated with Demeter³. Of these two inscriptions it is unfortunate that we do not possess an exact apograph⁴, as they were removed to another place on the same

(1) CIL, XIV, 18: PRO SALUTE IMP. CAES.

> > > PFA.

VG. CAMVRENIVS. VERUSAC.

DEAE. ISIDIS. CAP.

CED ET CETERI.

ISIACI. MAGAR. DE SVO RESTITV.

CIL. XIV, 19: VOTO SVCCEPTO.

CALVENTIA. SEVERINA.

ET. AURELIA. SEVERA.

NEPOS MEGARVM.

AMPLIA VERVNT.

(2) For the etymology of the word megarum, see Robertson Smith—S. A. Cook, *Relig. of the Semites*⁵, p. 200. Cook in his additional note on p. 567—8. says: "The word may be of independent (Cretan? Aegaeon?) origin". Homer uses the word μέγαρον in the singular for a large room or a hall, and in the plural for the women's apartment or a mausoleum (Homer, *Iliad*, I, 396; 3, 125. Homer, *Od.*, I, 270; 19, 30) Herodotus employs the term in the singular only and always in a religious sense (How-Wells ad Herodot., I, 47, 2). He uses it once for the adytum of Ptah-temple in Memphis (Herodot., 2, 141, 3). There is nothing in Herodotus to show that a megarum is κατήλων οἶκον, but the megara, used in the Thesmophoria, were chasms, in which pigs were thrown as a magical rite to compel the earth to fructify (Harrison, *Proleg.*, 123 ff; Lobeck, *Aglaoph.*, 829 ff. Cf. also Pausanias, 9, 8, 1; Aristophanes, *Acharn.*, 747, 764).

(3) Lanciani, *Bull. dell. Instit.*, 1868, 228 ff.

(4) Lanciani, *Bull. dell. Instit.*, 1868, p. 228: Innanzi tutto premetto di non possedere di queste iscrizioni un apographe estatissimo: quindi massime nella interpunzione vi può essere incorso qualche leggiero errore.

The above translation is made from the Teubner text edited by Wünsch, 1898, pp. 144—148. The discussion of the Nile rising falls under the month of July, and consists of a patchwork of quotations from a number of authors: Euthymenes of Marseilles, Aeschylus, Sophocles, Euripides, Herodotus, Anaxagoras, Thrasyacles of Thasos, Diogenes of Apollonia, Ephorus of Kyme, Callisthenes of Olynthus, Dicaearchus the Peripatetic, Seneca, and Chrestus the Roman. The presence of Seneca among these authors is explained by the fact that Lydus borrowed his material for this passage from the *Naturales Quaestiones* or *Natural Problems* of Seneca (Bk. IV. a); and the value of Lydus is that Seneca's account has come down to us in a mutilated form, whereas Lydus was able to consult the complete treatise. The lacuna at the end is supplemented in Gercke's edition of the *Naturales Quaestiones* by quotations from Lydus, beginning with the view of Herodotus and ending with that of Dicaearchus. Following the latter, came the theories of Posidonius and Juba, which have been omitted by Lydus, but are handed down by Lucan and Ammianus Marcellinus.

NOTE.

The above discussion on the Nile rising is an extract from a *Calendar of Months* composed about A. D. 560 by Joannes Laurentius of Philadelphia in Lydia, Asia Minor, hence called "Lydus" (the Lydian). He was born in A. D. 490; and for 40 years from 511, he lived at Constantinople, holding various high posts in the civil service of the government. He also cultivated literature, and had considerable reputation as a poet; but none of his poetical compositions has survived. His work *On the Months* is a historical commentary on the Roman calendar, describing the celebration of the various festivals, each under its date, with astrological and antiquarian notes. This *Calendar of the Months*, the earliest of the three extant works of Lydus, has not survived in its original completeness, but only in fragments—epitomes and extracts, which give predominance to astrological matters. Its chief value is that Lydus has preserved quotations from a number of authors whose works as a whole have not survived.

Of the three MSS. which are our authorities for the discussion of the Nile flood, one (T, codex Cryptoferratensis: Wünsch's edition p. 1vi) contains from Lydus nothing more than this extract; and the reason for this is an interesting one. The MS. belongs to the famous Greek Monastery, Grottaferrata, near Frascati among the Alban Hills, about 15 miles S. E. of Rome; and the extract from Lydus was transcribed in the 15th. or 16th. century by a monk of Grottaferrata in honour of Saint Nilus the Younger who founded that monastery in A. D. 1004, and is honoured as its first Abbot. The extract in this MS. has a special heading: "From the diary (or journal) of Claudius Tuscus on the rising of the Nile in the month of July". If this is the same person as the Clodius Tuscus to whom Sennius Capito wrote a letter which is quoted by Gellius (V. 20), he lived in the time of Augustus.

V. 51). Similarly, Ammianus Marcellinus (22. 15. 8) says : " King Juba, relying upon the text of Carthaginian books, explains that the Nile rises in a certain mountain situated in Mauretania and looking down upon the Ocean. This account, he says, depends upon the evidence that similar fish, plants, and animals are produced in these swamps ".

stream, scarcely visible, which, falling down into narrow places and from different parts in turn into a bed of its own, assumes the appearance of a river. This may be regarded as the Nile, which, rolling along in different latitudes, passes through thickly wooded, impenetrable regions.....: thence it emerges upon level ground, and is gathered together again into a river-bed. Thereafter, as far as Meroe it is navigable, and it flows on through the uninhabited regions of the south, encircling Meroe and thus making it an island; for it is all a level plain. Thence, for the rest of its course, the whole river, confined in its channel, turns eastwards in the direction of Egypt; and from that point to the sea a stronger wind blows down upon the river. By the violence of the north wind, it is said, the current is driven upstream, and, pouring back¹ instead of forward, it inundates the whole of Egypt. When an east wind blows against the etesians, or when a south wind drives the current down, it naturally follows that, since the north wind has slightly abated, the river rushes down towards the sea. There is evidence, too, that its swelling is not due to the melting of snows, in the fact that the Nile is not cold, but warm; and hence, as the water recedes, there are found upon the mud living things, some fully fashioned, some of monstrous shape². Such creatures are naturally engendered by warmth and moisture; but this is not the case in other rivers: they contain nothing but fish. Other men speak at random; but I (says Chrestus) have stood on the promontory of Mauretania³ at the mouth of Ocean".

(1) Pouring back: the Greek word used here, ἀνερχέσθαι, should be added to LS⁹.

(2) With this account of spontaneous generation in the alluvial mud of the Nile, cf. Diodorus l. 10. 6, 7; and Pomponius Mela l. 9 (" This ", i.e. the vitalising power of the Nile, " is obvious from the fact that, when the inundation has abated and the water has retired within its usual bounds, on the soaking plains there are seen certain creatures not yet completed, but then first receiving the breath of life, some already moulded into shape, others still attached to earth ").

(3) Juba II., King of Mauretania from 30 B. C. to c. 19 A. D., was the author of a great variety of works, including a *History of Libya* in which he discussed the origin of the Nile. He sought the beginning of the Nile, we are told, " on a mountain of Lower Mauretania not far from the Ocean ", and thereafter from a lake " always stagnant, which is called Nilides " (Pliny *Nat. Hist.*

deluge of rains in that country. But Dicaearchus¹ in his *Description of the Earth* will have it that the Nile pours forth its flood out of the Atlantic Ocean. Thus, opinions about this problem are varied; and the truth is nowhere yet to be found among men: according to the oracle, "the strict verity lies in the depths".

Now, here is the account of Chrestus² the Roman: "In the west there are massive and very lofty mountains, which divide Libya and Ethiopia: the Atlantic Ocean breaks upon the very roots of these mountains, and that is where Ethiopia begins in the west. Now, at the foot of these mountains there are lakes, spread out over an infinitely broad area. On their shores there dwells a race of men, the Ichthyophagi³ (Fish-eaters) as they are called: from the first hour of the day until sunset, they live in the water and feed on fish. Next to their frontiers come the so-called Anthropophagi⁴, a very valiant race of men, with bulging noses, crooked faces, and nails almost like lions' claws. It is from those lakes, then, that the river takes its rise; they make a cover for the streams which proceed from them. Out these lakes, indeed, which the natives there call Chaae⁵, there issues a very thin

(1) Dicaearchus of Messene in Sicily, a Peripatetic philosopher, flourished towards the end of the 4th. century B. C.: he was a pupil of Aristotle, and the author of historical and geographical works. Among his writings was a *Description of (or Travel round) the Earth*, which appears to have been equipped with maps (Cicero, *Ad Atticum* VI. 2 *tabulae*).

(2) Nothing certain is known about this Chrestus, whose name as a Roman may have been Probus: it is clear that he was interested in geography and exploration, and it was probably from his writings that Lydus knew the treatment of the Nile rising by Seneca (*Nat. Quaest.* IV. a).

(3) Ichthyophagi: Strabo tells of these "Fish-eaters" who live in narrow zones beneath the tropics (2. 2. 3), — a waterless area (16. 4. 13).

(4) Anthropophagi or Man-eaters: Strabo also alludes to various cannibal tribes (e. g. 4. 5. 4, where he says, "upon no trustworthy authority", that the inhabitants of Ireland are man-eaters as well as heavy eaters). See Shakespeare, *Othello* I. 3.

(5) Chaae: these lakes or swamps are referred to, though not named, by Seneca (*Nat. Quaest.* VI. 8. 3) as having been discovered in his time by two centurions sent by the Emperor Nero to explore the source of the Nile, — "immense swamps with no exit known to the natives or to be hoped for". Cf. Aristotle *frag.* 248 Rose, *Hist. Anim.* IX. 2 p. 597 a 5; and for the Sudd district, "a great stretch of swamp one-third the size of the British Isles" see Baedeker, *Egypte*, p. 465.

Herodotus¹ again, holds that the water is drawn up from all rivers by the sun as it traverses the southern zone near to the earth; but when towards summer the sun turns away to the north, it summons forth the Nile, and it is for this reason that the river pours forth its flood in summertime. The Egyptians say that the etesians drive away to the south all the clouds in the upper air; and from the south, when a heavy deluge of rain descends, the Nile comes gushing forth.

Moreover, Ephorus of Kyme² in the first book of his *History* says that Egypt is naturally of loose texture; and each year, as the mud is brought down by the Nile, the soil is covered with a layer; but at the time of the scorching heat the river pours down like sweat to the lighter and looser parts. But Thrasyalces of Thasos³ holds that the etesians drive forth the Nile. Ethiopia is encircled by loftier mountains than those in our part of the world; and when it receives the clouds driven by the etesians, the increase of the Nile takes place⁴. So Callisthenes⁵ the Peripatetic philosopher, in the fourth book of his *Hellenica* declares that he joined the expedition of Alexander of Macedon, and when he came to Ethiopia, he found the Nile rushing down as the result of a

(1) Herodotus II. 24.

(2) Ephorus of Kyme in Aeolia, who died c. 340 B. C., wrote a *History* in which he included an Excursus on the Nile, probably when he was dealing with the insurrection of Inarôs, 462 B. C. (Can this Excursus have been appended to the "first" book? Perhaps "first" is a mistake for "eleventh".) From Aristides, *On Egypt* § 85 it appears that Ephorus quoted the theory of Euthymenes among others. For a papyrus fragment (dated c. 200 A. D.) of the *History* of Ephorus, see *The Oxyrhynchus Papyri* XIII. 1610.

(3) Thrasyalces of Thasos, one of the early authorities on natural philosophy: see Strabo 17. 1. 5, who dates him earlier than Aristotle.

(4) Increase takes place: read ἐκδιδόναι, unless ἐκδιδόναι is here used with the meaning of ἐκδιδόναι.

(5) Callisthenes of Olynthus, a contemporary of Ephorus, died in 327 B. C. See Anon. Flor. *De Nilo* (supra p. 2 note 4); and cf. Lucan X. 272 ff. (Alexander, "grudging the Nile its secret", sent a picked band of men to the farthest parts of Ethiopia).

he adds, there are many rivers rising in the South, yet we see none of them flooding in summertime, although mountains overhang them.

Euthymenes of Marseilles¹ says that he sailed over the Atlantic Ocean, and saw the Nile running out from it: it swells to a greater volume at the time when the so-called etesians blow. For then, he adds, the sea is driven forth by the winds, and when they cease, it comes to rest. The water of the Atlantic Ocean is practically fresh water, and its denizens are similar to those of the Nile. This belief also is contradicted by Seneca who states that the fresh and light water is evaporated by the sun, and that every sea is salt through and through. Thus there is no truth in this story: if there were, the Nile would be flooding in winter also, and flooding all the more, in proportion to the violence of the winds' motion. Moreover, the river is noticeably dark and turbid, — a quality alien to sea water.

Next, Diogenes of Apollonia² states that, when the sun evaporates the moisture, the Nile is drawn out of the sea by the dry soil. The soil, being by nature porous and perforated, draws the moisture to itself; and the drier the soil of Egypt, the more strongly does it attract water to itself, just as the oil in lamps runs more freely to the place where it is being consumed by the flame.

(1) Euthymenes of Marseilles lived earlier than Herodotus, and flourished probably in the latter half of the 6th. century B. C. He believed that the Nile rose in the N. W. of Africa, fed by water from the Atlantic Ocean; and he explained the Nile flood as the result of the etesian winds driving the water of the Ocean with greater force than usual into the river. In support of his theory which was based on personal observation, he adds that the Ocean has practically fresh (or "sweet") water, and contains animals like the crocodile and the hippopotamus of the Nile. Euthymenes in his voyages of exploration along the coast of West Africa, may have come to the mouth of one of the larger rivers, such as the Senegal, which was known in ancient times as the *Bambotus*: this he took to be the beginning of the Nile. See Anonymus Florentinus, *De Nilor*, Aristides, *On Egypt* § 85; and Wiedemann, pp. 102 ff. For Seneca's criticisms see *Nat. Quaest.* IV. a 2 §§ 22 — 24; and cf. Lucan X. 255 ff.

(2) Diogenes of Apollonia, one of the Ionian natural philosophers, lived in the 5th. century B. C. Cf. Seneca *Nat. Quaest.* IV. a 2. 28 ff.

LYDUS, ON THE NILE RISING.
(From *De Mensibus* Book IV. 107).

Translated by
W. G. WADDELL

When the Sun is in Leo, the Nile pours forth its flood. The river was first called Ilas¹, then Aegyptus from Egypt, next Chrysorroas (golden river), and finally Nile from a king of that name. The opinion of grammarians that Nile is named from νέα ἡλύς (new mud) concerns etymology*. In regard to the summer increase of its waters, Anaxagoras² holds that it is the melting of snows in Ethiopia that sends down the Nile in flood; and such is the belief of Aeschylus³, Sophocles⁴, and Euripides⁵. But Seneca⁶, the greatest of Roman philosophers, contradicts this view, declaring that Ethiopia (is a torrid land) : hence the scorching of the bodies of the Troglodytes who, being unable to bear the sun, dwell beneath the earth, while silver in that region loses its lead⁷, and there is no substance which does not melt. Besides,

(1) Ilas : this name applied to the Nile, and also the third name Chrysorroas, are curiously uncommon. Chrysorroas, which means " golden river " or " flowing with gold ", is used of the Nile by Athenaeus also (V. 36, p. 203 c) : the fertilising waters of the Nile produce precious crops. In ancient Egyptian, however, the word " gold " is not associated with the river Nile (Professor Batiscombe Gunn).

(*) Diodorus Siculus, in his account of the Nile (I. 36.2), describes the Nile as " always bringing down new mud " (νέαν ἡλύν), but he does not mention this as an etymology of the name Nile.

(2) Anaxagoras (died c. 427 B. C.), the famous philosopher of the Ionian school.

(3) Aeschylus, frag. 300 Nauck²: frag. 161 in the Loeb edition.

(4) Sophocles, in an unknown tragedy: frag. 797 Nauck², frag. 882 Pearson, but the words of Sophocles are not extant.

(5) Euripides, *Archelaus* (frag. 228 Nauck²), *Helena* lines 1 — 3.

(6) Lucius Annaeus Seneca (c. 4 B. C. — 65 A. D.) treated of the Nile in his work entitled *Naturales Quaestiones* (IV. 2). He visited Egypt, where his mother's sister was the wife of the prefect, Vitrasius Pollio; and in an early book (now lost), *de Ritu et Sacris Aegyptiorum*, Seneca dealt with religious practices in Egypt.

(7) Silver loses its lead : this may refer to the melting of lead ore among the silver ore, or to the melting of solder on a silver vessel (cf. *replumbare*). LS² interpret as " Silver is turned into lead " : is this an emphatic way of saying " Silver becomes (or behaves) like lead " ?

river dwindles¹, becoming ever less and less as it is drunk up by the dry earth.

NOTE.

The author of the *Commentary on the Timaeus of Plato*, Proclus Diadochus (i.e. "the successor" to Plato), was born at Constantinople in A. D. 410, and taught at Athens for almost fifty years until his death in 485. The last great Neo-Platonist, he was inspired with a genuine reverence for Plato, which led him so far as to say that, if he could have his way, he would destroy all extant writings except the oracles and the *Timaeus* of Plato. He studied at Alexandria and Athens, where he made such rapid progress that by his twenty-eighth year he had written his *Commentary on the Timaeus of Plato*, as well as many other treatises. Proclus was a scholar of vast learning, prodigious powers of memory, and a notable faculty for organization: he wrote about 40 works, but many of them are not now extant. His interest in Egypt and the Nile may be dated from his years of study at Alexandria, where young Proclus associated on intimate terms with the leading citizens and the most distinguished scholars. His account of the Nile rising may be compared with that of Herodotus (II. 17 ff.) and that of Aristides, *On Egypt*; but Proclus also quotes the views of Aristotle, Theophrastus, Eratosthenes, Porphyrius, Iamblichus, and criticizes the various theories from his own standpoint. He makes it clear that Aristotle and Eratosthenes had put forward the true cause of the Nile-flood, referring to the tropical rains that fall in the region of the upper waters of the Blue Nile and the White Nile. This explanation was later confirmed by Agatharchides of Cnidus through information received from natives of the interior of Africa: see Diodorus I. 41.4 ff. Agatharchides lived in the 2nd. century B. C.: he began his life as a schoolmaster in Alexandria, and wrote a work in 10 books on the Geography and History of Asia.

The text which has been followed in the above translation is that edited by E. Diehl, *Procli Diadochi in Platonis Timaeum Commentaria*, Teubner, 1903, Vol. I. pp. 117—121.

(1) Dwindles: reading $\mu\upsilon\omicron\iota\tau$.

to be one cause of rain, — the compression (or condensation) of clouds against certain mountains. Moreover, it is no marvel that clouds are not to be seen at the Cataracts¹; for it is not from these that Nile starts on its course, but from the Mountains of the Moon² (so named from their height) and from the clouds which are massed together on them, passing by the Cataracts and being caught by the higher mountains. So much, then, in answer to the discourse of Aristides, *On Egypt*³.

Eratosthenes, again, holds that there is no need for further inquiry in regard to the swelling of the Nile: it is certain that travellers have reached the springs of the river, and have seen the rains that fall there; and accordingly the explanation of Aristotle⁴ is corroborated.

Such, then, in brief, is my contribution to the discussion of this problem. From these facts has developed the Egyptian belief that no destructive conflagration nor inundation ever befalls them. On other grounds the immunity of Egypt is no marvel, if Aristotle⁵ is right in saying that, long ages ago, every part of the earth was submerged by the sea, and the same region was at one time land, at another time sea. In regard to the Nile also, he did not refuse to believe that its water would fail, when he considered the infinity of past time. Suppose the etesians should blow with too little force to drive the clouds to that region. Suppose, again, that the mountains upon which the clouds collect, should collapse, broken off by a blast from the subterranean regions, — such a blast as causes the destruction of oracles⁶ and cities with the dwellers therein. And if the clouds have not formed, the current of the

(1) For the absence of clouds at the Cataracts, cf. Aristides, *On Egypt* §§ 33 ff. Proclus has the same word here for Cataracts (Κατάβοροι, "places of thundering din") as Aristides uses in § 65.

(2) The Mountains of the Moon: Aristotle, *Frag.* 247 Rose, gives the alternative name of "Silver Mountains" to these Mountains of the Moon.

(3) For Aristides (A. D. 117—187), see the translation of his treatise *On Egypt* already published in the *Bulletin* (Vol. II, Part II, 1935, pp. 121 — 166).

(4) The explanation of Aristotle is in *Frag.* 246 Rose; and Eratosthenes echoes Aristotle's triumphant words, "This is no longer a problem": cf. Speke's telegram, "The Nile is settled".

(5) Aristotle, *De Mundo* 6. 400 a 27 f.

(6) Oracles: cf. *Orac. Chald.* 65.

quiry, but to accept a simpler interpretation of the welling up of the water from below, which is usually called the rising. However, in explaining the reason why the Egyptians are immune from both droughts and destructive inundations, he obviously gives critical approval to the theory of increase from rains. He holds that the first and chief cause of the preservation of the Egyptians is the will of the gods to whose care¹ they have been allotted, and the principle of creation in the beginning; while the second cause is their temperate climate. For the seasons are reversed in the "Antipodes"² whence the Nile flows to these regions here; and the production of drought and heavy rain alternates there. If anyone censures this explanation on the ground that there is no regularity in the increase of rivers that owe their increase to showers of rain, the answer must be that the Nile does frequently fall: nevertheless, the uninterrupted increase of the river is due to the continuity of the rains and to the greatness of the mountains in which the springs of the Nile lie. These mountains, receiving on all their slopes the rains from the clouds which have been driven together upon them by the etesian winds, pour water without intermission into the springs, and these, being full to overflowing, swell the river. For in fact, Theophrastus³ declares this

pupil of Porphyrius. In answer to the *Letter* addressed by Porphyrius to Anebôs, he wrote a work *On the Mysteries*, upholding the truth and purity of the Egyptian religion and worship.

(1) The care of the gods for the Egyptians: cf. Aristides, *On Egypt* § 123, who says that the Nile rising is due to the great wisdom and forethought of the deity (Serapis).

(2) "Antipodes", literally "those dwelling opposite to us", those living on the same meridian as ourselves, but on the other side of the equator. For the reversal of the seasons there, cf. the theory of Eudoxus as given in Diels, *Doxographi Graeci*, p. 386: "Eudoxus says that the priests explain the deluge of rain water by the alternation of the seasons. At the time when it is summer with us who dwell beneath the summer tropic, it is winter for those who dwell opposite to us beneath the winter tropic; whence the flood water comes bursting down upon us". See also Diodorus I. 40. 2.

(3) Theophrastus, a native of Lesbos, studied philosophy under Plato and Aristotle; and upon the death of the latter in 322 B. C., Theophrastus became head of the Lyceum, and there, in Athens, he taught until his death at an advanced age.

the ancient Egyptians was that the water gushed up from beneath at the rising of the Nile; whence they called the Nile "the sweat of the earth". He holds that, for the Egyptian priest, the phrases ἐπανύνην αἰετῶθεν, "to rise up from beneath", and σώζει λιόμενος, "delivers us in safety", or "saves us by being loosened or melted", mean, not that the snow being melted produces the mass of water, but that the river is loosened from its springs and advances into the open, being previously confined. But I (Proclus) shall take the word λιόμενος according to Attic usage as applied to the solution of a difficulty: the Nile solves our difficulties. For it is not true that the Nile rises in flood from the melting of snows¹: where in the southern regions whence the Nile flows, will snow collect? Nor is it true that the water lying beneath the earth, springs up as the soil becomes porous; for the porousness of the earth does not give the water its upward impulse: there must of necessity be something else to drive it from the depths up to higher levels. So much, then, in answer to the Egyptian belief.

Others hold that the increase of the Nile comes from certain rains that pour into it, as is expressly stated by Eratosthenes². Now, this does not imply "rising up", as we said just now, and "welling up from somewhere beneath": it means that the water, flooding somewhere higher up (*i.e.* further inland), moves on when rains burst down into the river from other regions.

Iamblichus³, again, says there is no need to make such an in-

Nile as "the sweat of the earth"? In answer to this query, Professor Battiscombe Gunn draws attention to the ancient conception of the Nile water as the sweat of the Nile god: see H. Brugsch, *Hieroglyph.—Demot. Wörterbuch* VI. p. 499 *s.v. fdl.*

(1) The melting of snows: for the theory of Anaxagoras, see Herodotus II. 22.

(2) Eratosthenes of Cyrene in the 3rd. century B. C. was distinguished in many fields of learning,—as mathematician, astronomer, geographer, philosopher, historian, and grammarian. He succeeded Apollonius Rhodius as head of the Library at Alexandria. It was Eratosthenes who raised geography to the rank of a science, but his geographical writings are known to us only in fragments quoted by later geographers and historians.

(3) Iamblichus, a Neo-Platonic philosopher of the 4th. century A. D., was a

PROCLUS, ON EGYPT AND THE NILE.

(Proclus Diadochus, *Commentary on the Timaeus of Plato* 36D-38D)

Translated by

W. G. WADDELL.

Plato (*Timaeus* 22 D) puts the following words into the mouth of an aged Egyptian priest. In discussing stories which tell of a world-flood or world-conflagration, the priest says: "In our case the Nile, our Saviour in other respects, delivers¹ us in safety also at such times from this calamity".

(Proclus comments on this, 36 D) It is obvious that the Nile is the cause of manifold blessings to Egypt, such as geometry, arithmetic, natural philosophy, as well as the production of crops, and immunity from utter destruction by fire. The water of the Nile sustains the bodies of the Egyptians, and the divinity which maintains it, uplifts their souls.....

(Plato *Timaeus* 22 E.) In Greek cities a flood causes death to the inhabitants, "whereas in our country", says the aged Egyptian, "neither at this nor at any other time does the water pour down over our fields from above: on the contrary, all the water tends naturally to rise up from beneath. For these reasons, therefore, what is here preserved is regarded as of the greatest antiquity".

(Proclus comments as follows, p. 37 A) If rain-showers do ever fall in Egypt, they are not at any rate usually found throughout the country, but are confined to Lower Egypt. This district (*i.e.* the Delta), as Aristotle says, is clearly the work of the river². Upper Egypt does not receive such a rainfall. How, then, does the rising of the Nile occur? Porphyrius³ says that the belief of

(1) Delivers: reading λυόμενος with the MSS. The conjecture generally adopted, αἰετόμενος, means "by rising in flood".

(2) The work of the river: see Aristotle *Meteor.* I. 14. 11, and compare Herodotus II. 5 "the gift of the river", with Wiedemann's note, pp. 59 f.

(3) Porphyrius, a Greek philosopher of the Neo-Platonic school, wrote in the 3rd. century A. D. His *Letter* to the Egyptian prophet Anebōs deals with popular notions of the gods and various religious questions.

What is the nearest parallel in Ancient Egyptian to the conception of the

who died in 327 B. C. His mother was a cousin of the great philosopher Aristotle; and Callisthenes was brought up by Aristotle, studying under him along with Alexander of Macedon and Theophrastus. Aristotle, before he died in 322 B. C., had written a scientific treatise on the problem of the Nile rising: this treatise, of which some fragments remain, laid the foundation for succeeding research on this subject, of which the fragment of Anonymus Florentinus is an example. Its date is uncertain, but there seems to be nothing to hinder one from putting it as early as the 3rd. century B. C.

These are the mouths of the Nile: on the side of Arabia, the Pelusiatic mouth: towards Libya, the Canopic; and the rest are the Bolbitic, the Sebennytic, the Mendesian, the Saitic, and the Opuepic¹.

NOTE.

This fragment of a treatise by an unknown author on the flooding of the Nile, is found in three MSS. of Athenæus, *Deipnosophistae* Book II.: one of these is in the Laurentian Library at Florence, hence the fragment is sometimes known by the name of Anonymus Florentinus. The Greek text may be conveniently consulted in Dindorf's edition of Athenæus, 1827, Vol. I. pp. 163—167: this text is reprinted in Ideler, *Physici et Medici Graeci Minores*, I. pp. 190 ff. (1841). (See now the most recent edition by F. Jacoby, *Fragmenta der Griechischen Historiker*, 124 F 12 c).

The extant portion of the treatise consists entirely of statements of the theories of previous writers on the subject of the Nile rising—(in roughly chronological order) Thales of Miletus, Euthy-
menes of Marseilles, Aeschylus, Euripides, Herodotus, Anaxagoras, Democritus of Abdera, Oenopides of Chios, and Callisthenes the historian. Of these authorities the latest in date is Callisthenes

(1) The seven mouths of the Nile are here given in a confused order,—first, the two extremes East and West, (1) Pelusiatic or Bubastic, (7) Canopic or Naucratic or Heracleopolitic; then (6) Bolbitic (the Rosetta mouth), (5) Sebennytic, (3) Mendesian, (2) Saitic (the same as Taniitic: see Herodotus II. 17. 4), and lastly (4) "Opuepic", which seems to occupy the place of the Bucolic or Phatnitic mouth. This last mouth, the "Opuepic" mouth, is puzzling: the MSS. show no variation, and the conjectures which have been suggested (*Ὀνουρητικόν* and *Ὀνουρησιόν*) are by no means convincing. The Onuphitic channel is one of the so-called false mouths of the Nile, that which is by Ptolemy named the Diolcos: it no longer exists, but it lay between the Sebennytic and the Phatnitic mouths. East of the Diolcos, between it and the Phatnitic mouth, is another false mouth which Ptolemy names Pineptimi. It is difficult to identify the "Opuepic" mouth with either of these false mouths: the name shows little resemblance, even to Onuphitic.

Assuming that "Opuepic" is really another name for the Phatnitic or Bucolic mouth, Professor D'Arcy W. Thompson conjectures that the original form may have been *Ὀνουρησιόν*, being derived from the Egyptian definite article p- and some cattle-word, and that "Bucolic" is therefore a Greek translation of "Opuepic".

hand, holds that about the winter solstice the regions in the North are covered with snow; and about the summer solstice, after the sun has changed its course, as the snow begins to melt and evaporate in the warmth, clouds are formed, which¹ the etesians catch up and bear to the South. When these clouds are forced in a mass towards Ethiopia and Libya, there is a heavy fall of rain, which streams down and floods the Nile. Such, then, is the cause which Democritus gives for the flooding of the Nile.

Euthymenes of Marseilles², who has himself made the voyage, declares that the current of the outer sea³ sets as if towards Libya, but is turned away in a northerly direction. Normally, this sea is empty; but when the etesian winds force the water up, it flows in flood at that time: then, when the etesians cease, it recedes. This sea (he says) has fresh water, and contains monsters similar to the crocodiles and the hippopotami in the Nile. Oenopides of Chios⁴, again, says that in winter time the springs of the Nile are dried up; but in summer, thawed by the warmth, they flow. Thus, the reason for the filling up of the dryness as it occurs, lies in the winter when the rains from heaven come on:..... at that time, the Nile, being deficient in water, does not contribute (or cooperate). This is why the river is smaller in winter, but is flooded in summer. Herodotus⁵, again, argues differently from most writers, but similarly to Oenopides. He holds that the current of the Nile is such as to keep the river always in flood; but in winter the sun, as it traverses its course over Libya, dries up the Nile. About the summer solstice, however, the sun withdraws to the North, and the moisture gathers.

(1) Which: reading $\tilde{\alpha}$ instead of $\delta\alpha$ $\tau\alpha$.

(2) Euthymenes of Marseilles, c. 550 B. C.: see Aristides, *On Egypt* § 85; Lydus, *De Mensibus* IV. 107; and Wiedemann, pp. 102 ff. The "empty sea" is perhaps really a marshy, low-lying coastal region, inundated only when the etesians blow.

(3) The outer sea is the sea outside the Pillars of Heracles or Strait of Gibraltar, i.e. the Atlantic Ocean.

(4) Oenopides of Chios, a distinguished astronomer and mathematician of the fifth century B. C., studied astronomy in Egypt. See Diodorus I. 98. 3, and especially I. 41 where the theory of Oenopides is more clearly stated. The text of Anonymus Florentinus is defective here.

(5) Herodotus II. 25: see also Diodorus I. 38. 8.

as the sun drives his chariot through the heavens¹". Similarly, too, in the *Helena*: "These are the fair virgin streams of Nile², which, instead of the dewy rain of Zeus, waters the level plains of Egypt when the white snow has melted". Aeschylus, too, says: "Out of full knowledge am I able to praise the race of the Ethiop land where seven-channelled Nile rolls its gladsome tide³ by reason of heavy wind-borne rains; and therein the fiery sun, blazing forth upon the earth, melts the snow upon the rocks; and the whole luxuriant land of Egypt, filled full with the sacred flood, sends up Demeter's life-giving grain".

Now Callisthenes⁴ the historian contradicts the theories just quoted from Anaxagoras and Euripides; and he states his own opinion as follows. There are many violent rainstorms throughout Ethiopia from about the rising of the Dogstar⁵ until the rising of Arcturus; and during this period the etesian winds continue to blow. These, he says, are especially the winds which bring clouds to Ethiopia; and when these clouds strike upon the mountains there, a great weight of water bursts down upon the land, and hence the Nile rises in flood. Democritus⁶, on the other

(1) Heavens: reading τέθρυκα' ἄγοντος ἡλίου κατ' αἰθέρα.

(2) Or "Here are the streams of Nile with their beauteous nymphs..."

(3) Gladsome tide: reading γάρος instead of γαῖαν.

(4) Callisthenes of Olynthus, c. 370—327 B. C., Aristotle's nephew and pupil, the court-historian of Alexander the Great, was the author of *Hellenica*, from which the above passage is quoted. In the fourth book of his *Hellenica* or *History of Greece*, Callisthenes added an Excursus on the Cause of the Nile Flood, with reference to the invasion of Egypt by Pharnabazus and Iphicrates in 373 B. C. when the inundation, accompanying the etesian winds, made the Persian position untenable, and saved Egypt from defeat (Diodorus XV. 43). Lydus (*De Mensibus* IV. 107) quotes from Callisthenes as an eyewitness, on the ground that he visited Ethiopia with a research expedition sent by Alexander the Great; but Strabo (17. I. 5, p. 790), on the authority of Posidonius, explicitly states that Callisthenes took his theory from Aristotle, whether that means from his writings or by word of mouth. See the latest discussion of this problem by Albert Rehm in Pauly-Wissowa-Kroll, R.—E. xvii. 1. 1937, cols. 573 ff.

(5) The heliacal rising of the Dogstar, or Sirius, is on July 24th.: that of Arcturus, on September 15th.

(6) Democritus of Abdera, c. 460—361 B. C., a notable scientist, supported the "atomic theory": he was known as "the laughing philosopher". See Diodorus I. 39: in I. 98 Diodorus refers to the belief that Democritus spent five years in Egypt, receiving instruction in astrology.

ON THE NILE RISING.

ANONYMUS FLORENTINUS, DE NILO.

Athenaeus, *Deipnosophistae* Book II. 87 (Dindorf).

Translated by

W. G. WADDELL.





Thales of Miletus¹, one of the Seven Wise Men, says that the etesian winds cause the flooding of the Nile: they blow against the current of the river, and its mouths lie exposed to their force. The wind, therefore, blowing from the opposite direction, hinders the flow of the river, while the waves, dashing full against the river-mouths with the wind driving them on, beat back the current; and so the flooding of the Nile takes place. Anaxagoras² the natural philosopher holds that the melting of snow brings about the flooding of the Nile. A similar theory is expressed by Euripides and certain other tragedians; but, while Anaxagoras gives merely the origin of the flooding, Euripides also specifies the region, when he says in his tragedy *Archelaus*,: "Danaus, the father of fifty daughters, quitted the water of Nile, the fairest stream on earth, Nile, that flows in full flood³ with water from the Ethiop land, the black man's home, whenever the snow melts

(1) Thales of Miletus, the Ionic philosopher, lived in the seventh and sixth centuries B. C. For his etesian theory see Herodotus II. 20 (with Wiedemann's note, p. 102): in Aristides, *On Egypt* § 3 the same verb ἀνυσίνττειν is used of the winds "beating back" the current of the river. The etesian or seasonal winds blow mainly from the N. W.: see Diodorus I. 39. 6.

(2) Anaxagoras of Clazomenae, c. 499 — c. 427 B. C., held the view that the Nile flood was due to melting snow, and Aristotle (frag. 248 Rose) is said to have attributed it to him; but this explanation was doubtless older than Anaxagoras, and it was the accepted belief of the Greeks of the 5th. century B. C. Aeschylus (525 — 456 B. C.) and Euripides (480 — 406 B. C.) give this cause in their writings, Aeschylus (frag. 300) in a tragedy of unknown name, Euripides in his *Archelaus* (frag. 228: only fragments of the play survive) and in his *Helena*, lines 1 — 3. Seneca (*Nat. Quaest.* IV. a. 2. 17) tells us that Sophocles also mentioned the theory: cf. Pearson on Frag. 882, but the exact words of Sophocles have not been preserved, nor is the name of the tragedy known. See further Herodotus II. 22 (with Wiedemann's note, p. 104), Diodorus I. 38. 4, and Aristides, *On Egypt* § 13 ff.



(3) Flood: reading ῥοός instead of θάλα ("in summer-time").

son appui autoritaire. En outre, il faut bien se le dire que le signe

qui détermine le mot  est en tout pareil au déterminatif  du mot , que nous trouvons à la ligne 53 du même papyrus, et aux formes du Pap. Prisse  8, 10, où notre signe de la "tresse



de cheveux" est employé deux fois :  dans le mot

 "chauve" (?) et  dans le mot  "celui qui n'a pas été oint"⁽¹⁾.





Pour toute conclusion nous allons donc dire que la transcription de Golénischeff  pour le mot :  reste toujours en vigueur.







L'encouragement des jeunes est, sans contredit, une chose louable, pourvu qu' il ne soit pas pratiqué aux dépens des faits établis une fois pour toutes.





Vladimir Vlkentiev

(1) Cf. G. Möller, *Paläographie*, v. I, No. 81, et *Wörterb. der äg. Spr.*, v. I, p. 22, et v. III, p. 400. Il est à noter que dans tous les cas, qui viennent d'être cités, les deux "traits obliques" du signe  ont toujours le trait gauche disposé un peu plus bas que le trait droit. Ceci s'explique par le fait que ces traits font partie du signe  et suivent la direction ascendante de la ligne principale.

(2) Le soi-disant signe du "sourcil" (v. l.) ne répond à aucune des graphies authentiques de ce signe, ni comme forme, ni comme manière d'écrire, étant donné que le signe de M. A. Blackman est écrit *de droite à gauche*, tandis que le vrai signe du "sourcil" est écrit en un sens inverse, c'est à dire, *de gauche à droite*.





(3) Les deux petits traits obliques que M. A. Blackman, d'accord avec ses élèves, croit accompagner le signe du soi-disant "sourcil" nous semblent se serrer un peu trop contre l'extrémité gauche de ce dernier. L'on notera que dans notre papyrus et ailleurs, les deux traits , quand ils n'ont pas d'autre signe à côté d'eux, se placent sous la partie médiane du signe précédent. Il suffira de se référer pour cela au groupe  qui suit immédiatement notre mot . Un autre exemple voir à la ligne 85 (groupe ).

(4) Les soi-disant "traits obliques" , suggérés par M. A. Blackman, sont écrits d'une manière différente, en comparaison avec les vrais traits obliques . Que ce soit dans le groupe , que nous venons de mentionner, ou dans n'importe quel autre cas, dans notre texte, ceux-là sont écrits ainsi :  ou  (en zigzag). Nous voyons que des deux traits, celui qui se trouve à gauche est placé *un peu plus haut* que celui qui se trouve à droite. Dans le signe imaginaire  de M. A. Blackman c'est l'inverse.

(5) Encore plus important que ce que nous venons de dire est le fait que les deux traits obliques *ne devaient même pas figurer* après le substantif présumé , mais seulement après le suffixe  qui l'accompagne. A comparer deux cas similaires dans le même papyrus  (col. 82) et  (col. 187).








Ce que nous venons de signaler suffit pour réfuter irrévocablement la suggestion des deux débutants de l'Université de Liverpool, auxquels leur professeur a donné, il nous semble à tort,



Cependant il ne faut pas oublier que nous avons mentionné un cas où cette régle semble faire défaut. Examinons-le.

La forme oblique du signe, auquel se réfère M. A. Blackman, se rencontre dans la phrase suivante : Pap. Berlin No. 3022, contenant Sinouhé. M. A. Gardiner, qui l'a la phrase en question comme suit : En même temps, il n'a pas oublié la forme hiératique du signe , trouve dans cette phrase, n'est pas régulière⁽¹⁾. Dans sa "Paläographie", courant de la même année que la A. Gardiner, M. G. Möller, bien qu'il place le signe sous la rubrique du "sourcil" , lui adjoint une annotation qu'il commence par un point d'interrogation. En outre il se voit obligé de supposer que le signe  est une "abréviation" de ⁽²⁾. Son identification n'est donc pas tout à fait convaincante. Dans ce cas, nous croyons devoir nous ranger du côté de M. A. Gardiner, étant donné que la forme du signe, dans le passage cité de "Sinouhé", n'est pas tellement éloigné des formes régulières du signe des deux pieds

dirigés en arrière  que voici :








A part cela, le mot    correspond beaucoup mieux à notre phrase que le mot    que M. G. Möller était obligé de lire .



Après avoir éliminé le cas du Pap. Berlin No. 3022, il ne nous restent que les formes horizontales du signe  dans le Pap. Ermitage, col. 65, comme le signe du "sourcil"  serait donc faire appel à une exception.

(1) *Literarische Texte des Mittleren Reiches*, v. II (1909), pl. 6 et pl. 6 a.

(2) G. Möller, *Hieratische Paläographie*, v. I (1909), p. 8, note 1. Sans changement dans l'édition de 1921.












1115 de l'Ermitage, le mot nous intéressant est transcrit non pas  , mais  . A cela le savant anglais a adjoint l'annotation que voici :

"As Mr. R. S. Gleadow and Mr. M. F. Laming Macadam have pointed out to me, this and not ... is clearly the right transcription" (1).

M. A. Blackman affirme donc, *d'une manière catégorique*, que le déterminatif de notre mot n'est pas le signe de la "tresse de cheveux" , mais celui du "sourcil" accompagné du signe du duel : .

L'assertion de M. A. Blackman nous a paru tout à fait étrange et nous croyons devoir la réfuter d'une manière aussi catégorique qu'il l'a faite. Plusieurs considérations paléographiques s'y opposent formellement. Les voici.

(1) M. A. Blackman nous invite à consulter la "Paläographie" de M. O. Möller, où nous trouvons les formes suivantes du "sourcil" :

(Sinouhé, col. 58),  (Pap. Golénischeff, 6. 3), et les deux signes  et  (employés respectivement dans Pap. Ebers, 66. 2 et 103, 15). En regardant les signes, l'on va noter tout de suite que de ces quatre formes de l'hieroglyphe  il n'y a qu' *une seule*, la première, qui ait une *position oblique* (vers le côté *gauche*) et en cela se rapproche du soi-disant signe du "sourcil" signalé par A. Blackman. Les trois autres formes sont disposées, soit *horizontalement*, soit avec une légère inclinaison vers le côté *droit*. La même chose se laisse observer dans les formes plus récentes (doubles) de notre signe, telles que  (Ennana),  (Harris Th),  (Toile),  (Bremner),  (Leiden) et  (Tanis). Donc, l'on peut dire que la *position horizontale* est réglémentaire pour les formes hiératiques du signe .

(1) A. M. Blackman, *Middle-Egyptian Stories*, Part I. p. 43 a.

préciser seulement que notre mot désignait "une partie double du corps de serpent"⁽¹⁾.

Tout en partageant l'avis général, en ce qui concerne la *transcription* du mot, nous nous sommes permis de douter que ce dernier signifiait vraiment la "langue fendue" ou les "sourcils" de serpent. Il nous semblait que le narrateur avait relevé une partie du corps ophidien beaucoup plus en évidence.

Le serpent, que l'on croit être un *naja*, dit aussi *cobra*, se montre très agressif au moment de son apparition, Cela nous incline à penser qu'il se trouvait en état d'érection, autrement dit, qu'il se dressait en haut et qu'il avait sa partie supérieure gonflée. Or, tous les dessinateurs, sculpteurs et orfèvres de la Vallée du Nil n'oubliaient jamais de noter les deux parties dilatées du cobra en état d'érection. Souvent ils les coloraient en bleu, ou même ils les incrustaient de cette matière semi-précieuse, dont il est fait mention dans notre texte, à savoir, le *lapis-lazuli*. Les deux parties dilatées du serpent, signe inéquivoque de ses intentions agressives, étaient toutes désignées pour être notées par l'homme qui voyait le monstre s'approcher de lui. Nous avons traité notre mot, du point de vue philologique, dans un article auquel nous renvoyons les personnes intéressées⁽²⁾.

Cette fois-ci, c'est la *transcription* du mot qui va retenir notre attention, et voilà pour quelle raison. Dans mon séminaire, à l'Institut d'Égyptologie au Caire, un de mes auditeurs, M. Iskander Mikhail Badawy⁽³⁾, a observé que le signe de la "tresse de chevenx", dans le "Naufragé", était transcrit d'une autre manière par M. A. Blackman, Professeur à l'Université de Liverpool. En effet, dans sa publication du texte du Pap. No.



(1) *Wörterb. der äg. Spr.*, v. I, p. 93.

(2) V. Vikentiev, *The Metrical Scheme of the Shipwrecked Sailor*, dans le *B. I. F. A. O.*, v. 35, p. 37—38.

(3) Je lui dois l'excellent dessin des signes hiéroglyphiques reproduits dans cet article.

A PROPOS DES "SOURCILS"

DU ROI-SERPENT

(Pap. Ermitage No. 1115, col. 65.)

Mise au point

Dans le Papyrus No. 1115 de l'Ermitage, il est question d'un énorme Serpent apparaissant à un naufragé qui s'était réfugié sur une île.


Terrifié par le tremblement de terre accompagnant l'apparition du dragon et, peut-être, encore ébloui par son éclat, le pauvre homme cache son visage dans ses mains. Quand il ose enfin regarder, il constate les surprenantes dimensions du monstre et le fait qu'il était recouvert d'or. A part cela, il ne relève qu'une seule partie de son corps, celle-ci étant "faite" en vrai *lapis-lazuli*.

Quelle est donc cette partie du corps de serpent qui attire tout spécialement l'attention d'un homme apeuré?

Voici la phrase où se trouve le mot en question, telle que nous l'avons dans le papyrus, c. à d. en écriture hiéroglyphique :



Le premier éditeur du Pap. Ermitage No. 1115, M. W. Golénischeff, a transcrit ce texte comme suit :

 (1).

Cette transcription a été acceptée intégralement par tous les savants qui se sont occupés, à tour de rôle, du dit papyrus, et l'on a cru devoir reconnaître dans le mot  soit la "langue fendue en deux des serpents" (Golénischeff), soit l'"encadrement des yeux" ou les "sourcils" (Erman)(2). Le Dictionnaire de Berlin a jugé plus prudent de



(1) [W. Golénischeff] *Les papyrus hiéroglyphiques de l'Ermitage Impérial de St. Pétersbourg*, Pap. No. 1115, col. 65.

(2) Pour faire admettre cette dernière suggestion, on a dû supposer que notre mot  était une forme défectueuse du mot  "sourcil".

standing, and in the park of Frederick William II of Prussia stands a small pyramid. People were pleased with the Egyptian forms, but obviously loved the mystery and secret that seemed to be connected with them.

The spiritual tradition of the Renaissance is carried on by Classicism that also considered Egypt one of the homes of ancient culture. In J. J. Winckelmann's "Kunstgeschichte des Altertums", published in 1776, the first chapters concede a large place to Egyptian art.

The third period is the time in which Egyptian antiquity is explored by a scientific and critical way of thought. At the beginning of it there took place the warlike expedition of Napoleon I, that had at the same time a scientific character. The result of their researches was published in 11 big folio volumes under the name "Description de l'Egypte". During this expedition the Rosetta Stone was found in three languages. This inscription made it possible for the French scholar Champollion to decipher the hieroglyphs. Thus the mystery of the sphinx was solved. European knowledge now began quiet and scholarly work, several expeditions, such as the Toscan of 1828/29 or the Prussian one under Richard Lepsius of 1842/45 explored Egypt and published their researches in wonderful editions. Nowadays we study the material from a philological as well as an archaeological point of view and thus gain from the Egyptian past the most instructive example of the life of a people, that can be pursued almost without a gap from its beginnings to its downfall.

Karl Heinrich Dittmann

the advantage of our knowledge and the laws of historical happenings?¹

Résumé

The relationship between ancient Egypt and Europe can be divided into three periods. The first is marked by direct contact which dates back as far as the palaeolithic age, and continues during the Middle and New Kingdom in contact with the Creto-Mycenean culture, and lastly dies away in the abundant enrichment of early Greek art and science. Egypt adopts the part of a schoolmaster to the Greeks, not only in the plastic art, but also in philosophy and mathematics. In Greek writings it is often mentioned that Hellenic philosophers and statesmen had been to Egyptian religious schools. Even if it is not always possible to prove the truth of these statements, it still shows sufficiently how important Egypt was considered for the development of Greek culture. After the vital powers of creation had ceased in Egypt, their artistic forms were still admired and copied. Thus, during the time of the Roman Empire many works, such as obelisks and sphinxes, were brought to adorn the palaces and parks. When Egypt became a member of the Hellenic-Byzantine world, and Christendom made its appearance in the Nile-Valley, the Coptic culture was created. Many relations connect this with the art of the period of migration.

During the Middle Ages the European relations to Ancient Egypt are interrupted. Yet occasional reports and descriptions of travel from pilgrims, who had visited Egypt as well as Palestine, kept the consciousness of the Nile country and its antiquities alive.

The second part of the connection comprises the time of the Renaissance and could be called the re-discovery of Egyptian culture. It goes hand in hand with the rediscovery of classical antique art. Excavations in Rome revealed obelisks and sphinxes together with Greek and Roman works of art. Science takes an interest in these newly found antiquities, and tries to understand their import. Collections like that of Athanasius Kircher, who was the first to try and decipher hieroglyphs, came into existence. Egyptian forms were used in architecture.

Just as the Renaissance considered Egypt one great methodic unity with the Graeco-Roman past, so Baroque and Rococo considered it a part of the ancient art in general. Together with classical creations, Egyptian motives as patterns and decorations were used. In the parks of Schoenbrunn near Vienna and Sanssouci near Potsdam, imitations of obelisks with fantastic hieroglyphs are

(1) Cf. A. M. Blackman, *The value of Egyptology in the modern world*, 1936. — W. Wolf, *Wesen und Wert der Aegyptologie*, 1937.

began to differentiate between the great periods of Egyptian history, one searched into the depths of writing and language and worked at the chronology, *i.e.* the chronological succession of the Egyptian kings, the translation of these dates into our system of time after the Birth of Christ. But the public mind took comparatively little interest in the antiquities of the Nile Valley. Present day affairs were in the foreground and the importance of natural history and technical science on the one side, and the exclusive Greek New-Humanistic ideal of education on the other side, drew the attention away from Egypt.

Today, we are still in the course of this development. By many people Egyptology is considered as a very interesting, but superfluous science. We, however, have to consider two things: firstly, that knowledge of Ancient Egypt forms a link in our general idea of the past. It entered European consciousness at the Renaissance and helped the mental process of contemplating history. This development which we have inherited and which puts us under an obligation, cannot be set aside. Secondly, we cannot do without the scientific method of dealing with Ancient Egypt, as it has been since the beginning of the 19th century, particularly considering the duty of research of our own past and the conditions of life of Western humanity in general. Egyptology has not only given us the possibility of erecting for our own earliest history a chronological scaffolding like that, for instance, of the timing of the Germanic Bronze Age, nor have the representations of Egyptian reliefs been sufficiently explored for the study of anthropology, but above all it has drawn for us a picture of the progress of a culture that, in its completeness and fulness of detail gives us an instructive example of the life of a nation from its beginning to its downfall. We are able to follow Egyptian history almost without a gap for more than 4000 years. Rise and fall, prime and decay, and always the human struggle for life and understanding of the divine: to enquire into all this in accordance with certain suppositions and rules is one of the tasks of the science of Egyptian antiquity. The sources that help us to achieve this are richer than in any other branch of the science of history. Should we not then grasp this opportunity and draw from it to

mann revives the classic art of the dawn of history. As a legacy of the Renaissance he takes it as a matter of course that Egypt must be considered part of the ancient world. In his "Kunstgeschichte des Altertums" the first chapter deals with Egyptian art, thus laying the foundation to our way of thinking, that Egypt, together with the ancient history of the Classic South, is one great methodic unity. It is also thanks to Winckelmann that in 1829 the "Istituto di corrispondenza archeologica" was founded, to which archaeologists of almost every European country belonged as members, and that led in the middle of the last century to the foundation of the "Deutsche Archæologische Institut". Its regulations foresee a special place for ancient Egyptian art and Orientalism in its widest sense. The connection of each of these to the other, that exists up to date, is deeply rooted in the Culture and Spiritual History of Europe. A true understanding of the Egyptian art was, however, only possible after the deciphering of the hidden meaning of the hieroglyphic texts. It was the uncontestable merit of Napoleon I. to have stimulated and created the possibility of these studies. In 1798, in his warlike expedition to Egypt he took with him scientific men and artists who published their researches in eleven large folio volumes in the next decades. The most important result of this expedition was the finding of a stone tablet with three inscriptions, one in Hieroglyphics, one in Demotic and one in Greek, obviously of the same purport. On the strength of this tablet the young French savant Champollion succeeded through his discerning genius in deciphering the Hieroglyphs. This opened up an entirely new chapter in the history of our period of culture. The mystery of the sphinx was solved. But it appeared that the unveiling of the secret, that one had intensely desired for centuries, dispelled the haze that had so conveniently enveloped everything Egyptian. Public interest wanted and could not be effectually reawakened by other expeditions that were undertaken into the Nile Valley and of which the one by Richard Lepsius, from 1842 — 45, surpassed all in its scientific exactitude. In the meantime investigations of the history and culture of Egypt were continued by quiet and scholarly studies¹. One

(1) Cf. Ed. Naville, *L'Égyptologie Française pendant un siècle* (= *Journal des Savants*) 1923. — W. R. Dawson, Charles Wycliffe Goodwin 1817—1878, 1934. — K. Sethe, *Die Ägyptologie*, 1921 (= *Alter Orient* vol. 23).

were considered a kind of occult science containing hidden forces and possibilities to gain access to supernatural powers. Secret societies became fashionable during the baroque period. The freemasons used preferably Egyptian symbols. At that time the fairy tale gained ground, that Freemasonry originated in Egypt. The rest of the world saw, like the Romans of the Imperial time, forms in the ancient Egyptian art which they liked to use for the decoration of their rooms or for the façades of their palaces. At that time the fantastic table ornament of Dinglinger was made for August the Strong of Saxony, crowned by an obelisk¹. In order to understand the preference for Egyptian things at that time, it is important to realize that ancient Egyptian art was only known by finds made on Italian soil. And these antiquities belonged altogether to the late period of the Egyptian culture, since Egyptian antiquities were only brought to Rome in the Roman period. The unadorned simple art of the Old Kingdom was not known. Therefore it was not possible to distinguish clearly between the different periods of the Egyptian culture. From that time the uninitiated call Egypt simply a unity.

Renaissance and Baroque caused the western people to recall the existence of Egypt and Egyptian antiquities. A widespread interest in art, that started with the Rococo and led to the cultivation of the Asiatic as well as the Islamic art, was well qualified to increase the interest that was already awake for everything antique and Egyptian. Frederick the Great erected in his park at Sanssouci at the same time a Chinese Teahouse and an Obelisk with fantastic Hieroglyphs. His successor Frederick William II. built an ice cellar in his park near the Marble Palace in the shape of a Pyramid. If this appropriation of Egyptian forms was only trifling, it led nevertheless to more serious uses. Apart from the fact that Plastic as well as Musical Art had tried to make use of Egyptian motives—in 1790 Schikaneder composed the libretto of Mozart's *Zauberfloete*—, by the end of the 18th century even Science of Art took notice of Egyptian Antiquities. In the midst of a disunited world, amongst the slogans of enlightenment, French Revolution, Pietism, and Romanticism Winckel-

(1) H. Schäfer, *Ägyptische und heutige Kunst*, 1928, fig. 2.

individual of the Renaissance. Interest in history was awakened and increased by the study of the Classic period, in order to adopt its ideals. Not only does one read and copy the ancient writers, one also searches for architectural and artistic relics of the ancient world. In Italy the ancient Roman art was discovered together with Egyptian obelisks and sphinxes, that were buried under the rubbish of ancient Rome. It was recognized that Egyptian objects were different from the many Roman and Greek antiquities, it was also known that they came from Egypt, but the fact that they belonged to an entirely different culture was overlooked, and they were considered as simply belonging to the old world. Thus ancient Egyptian art experienced its resurrection at the same time as the Graeco-Roman art, only on a much smaller scale. The shape of the slim obelisks was considered pleasing, and they were erected in the public squares of Rome. Sphinxes and lions conveniently met the desire of priestly and worldly rulers for a sublime expression of their power. Hieroglyphics, found on obelisks and statues, offered to the newly awakened scientific sense material for rumination and speculation. The first treatises about ancient Egypt and its mysterious written characters were drawn up. Architects liked to use the Egyptian forms found by them for the ornamentation of their façades. The period of the grotesque style that followed the Renaissance pursued the same course. The recognition of the origin of the antiquities becomes more differentiated. Collections, like those of Count Caylus and the learned Jesuit Father Athanasius Kircher, came into existence. Both conceded a large space to Egyptian Antiquities. One starts to sort and to sift and succeeds in separating more sharply the big groups of antiquities¹. Kircher was the first to try to decipher hieroglyphics. Travelling accounts, like that of Norden about 1750, with good maps, plans and general views of the temples and pyramids, made Egypt again known in Europe². But scientific penetration in our modern sense was not possible because the deciphering of hieroglyphics, the key to the understanding of the ancient culture, had not yet been achieved. Therefore the wildest speculations were possible. Hieroglyphic texts

(1) Caylus, *Recueil d'antiquités Egyptiennes, Etrusques, Grecques et Romaines*, Paris 1752—68.

(2) F. L. Norden, *Travels in Egypt and Nubia*, 2 vols. London 1757.

During the course of the Middle Ages the lively intercourse between Orient and Occident ceased. The memory of Egypt and the countries of the Near East was kept awake by the tradition of the Bible and the news of the pilgrims who passed Egypt on their journeys to the Holy Land¹. Not only Abraham and Joseph had been in Egypt, but above all the Holy Child had found shelter and protection in the land of the Nile. But the people had no longer any real conception of it; the Pyramids, whose use was well known to the Romans, were considered to be the granaries of Joseph. The mosaic in the cupola of St. Mark's at Venice, that dates back to the 13th century, shows scenes of the legend of Joseph in which the Pyramids store the corn for the years of famine². Altogether the pilgrims are not much interested in the antiquities of Egypt. They describe them in their reports, and often add to them fantastic arguments, but it does not seem as if the old buildings left a deep impression on the individual of the Middle Ages. Egypt had moved into a hazy distance, although it did not disappear from the consciousness of the Europeans. Above all it was classed with the general idea of the East, the Orient, which was right because of its connection with Byzantium.

In the new era from the 14th to the 15th century a new spiritual movement began which was caused by a different conception of life, trying to express itself after new standards. The lucidity and harmony of the Ancient world, the wisdom and logic of the Greek philosophers offered to this movement the pattern needed, from which they expected instruction and guidance. It was a time of the highest spiritual tension, which did not adhere to the past from a feeling of impotence, but because it felt united to the ancient expression of life. We call this time the Renaissance and mean by it the revival of learning. This movement of the Renaissance took root also in the other Romanic countries and in Germany. Everywhere the Gothic mentality of the Middle Ages was replaced by the more liberal perception, regarding life, the world and the

(1) The voyages of the pilgrims: R. Röhrich, *Deutsche Pilgerreisen nach dem Heiligen Lande*, 1900, and J. M. Carré, *Voyageurs et Ecrivains Français en Egypte* vol. I, 1932.

(2) See H. Glück, *Die Christliche Kunst des Ostens*, 1923, pl. 89.

the Germanic migration time. The Westgoths in Spain as well as the Allemanni in Southern Germany accepted productions of Coptic industrial art and were influenced by their subjects in the development of their own style. Coptic dishes and jars, wood and ivory works have entered the Germanic circle of culture, and it seems strange to find in the tombs of the Allemanni in Wuerttemberg and on the Rhine Coptic vessels of incense and small wooden chests of Egyptian origin¹. One cannot assert that Coptic art played a decisive part in forming the Germanic ornament but it has affected it neither more nor less than the other models which they took over from the Roman, Hellenic, and Byzantine world. The Germanic people, like the Greeks before them, did not copy minutely that which they had taken over, but created out of forms and subjects a useful artistic base upon which they erected the edifice of their own art which reached into the Middle Ages. The connection with the East continued for some time into the early Middle Ages. About 1000 A. D. we find connections between the southwest German clerical artschools, especially at Trier, and the Egyptian-Byzantine workshops. These connections are the cause of the appearance of numerous Coptic ivory carvings found in South-German monasteries and church treasuries. Emperor Henry II., who reigned from 1002—24, presented the cathedral of Aachen with small ivory reliefs that were later on fixed on the chancel where they remain to this day². We may ask ourselves what may be understood by these "connections". There have certainly been many ways leading from the Eastern and South Eastern Mediterranean countries to Europe. Trade, gifts, and presentations may have brought these much valued creations from the Orient to Europe. The best known incident of this kind is the delegation of Harun El Rashid to the court of the Emperor Charles the Great, of which it is reported that they offered to the Emperor rich presents of trinkets.

(1) H. Zeiss, *Die Grabfunde aus dem spanischen Westgotenreich*, 1934, p. 39, 115, 117 and pl. 16, 5, 7; 30, 2—6; 32, 7, 9, 11. — W. Veeck, *Die Alamannen in Württemberg*, 1931, pl. 9 b, 10 a, 20 and 37 a. — J. Strzygowski, *Koptische Kunst* (= *Cat. Gén. du Musée du Caire*) 1904, p1. 20, 24, 27, 38, p. 327 fig. 387/88.

(2) Cf. J. Strzygowski, *Hellenistische und koptische Kunst in Alexandria* (= *Bull. de la Soc. d'Arch. d'Alex.* 5, 1902) p. 19 ff. and 67 ff.

of priests was celebrating ancient rites, Egypt had nothing more to offer to the West. But the reverence and amazement of the Europeans was not yet gone. As to-day, Egypt was the destination of the Greek and Roman tourist. Pleasure was found in sham imitations of Egyptian plastic art, and statues, sphinxes and obelisks were brought to Rome, or copied superficially¹. It was considered interesting and impressive to surround oneself occasionally with Egyptian motives. The mosaic floors of Roman houses represented Egyptian landscapes², in the recesses of their houses were put terracotta statues of Egyptian gods of love. A Roman citizen, by the name of Cestius, had his tomb erected in the shape of a pyramid. Even the Egyptian religion, insipid and insignificant as it had become, just as the Persian religion of Mithras, appeared only in that social layer which, disengaged from all true belief, clung to superstitious cults and magic. Isis shrines were erected in the capitals and seaports of the Roman Empire³. In the temple district of Trier, that was for a time the capital of the Roman Empire, a small Isis temple was found.

The fluctuating state of the world in the first centuries after Christ, with its indefinite intersections of historical development, finds an explanation in two events which were destined to give to the East as well as to the West its stamp—Christianity and the establishment of the Germanic Empire. For our subject these events are of great importance as they lead again to a confrontation of Europe and Egypt. Through Christianity a stream of new life arose in Egypt combined of many channels. The Copts, Christian Egyptians, created for themselves monasteries, literature and an art, that was according to its nature Hellenic-Byzantine, but slowly developed its own individuality by absorbing old Egyptian motives and by independent development. It played a not unimportant part in the formation of the artistic style of

(1) See the references in v. Bissing, *Anteil der ägyptischen Kunst* etc. p. 89. Cf. also A. Erman, *Römische Obeliskten* (Berliner Akademieberhandlung) 1917.

(2) M. Rostowzew in *Römische Mitteilungen* vol. 26, 1911, p. 59 ff.

(3) F. Drexler, *Der Kultus der ägyptischen Gottheiten in den Donauländern*, 1890.

cal value and should not be overlooked—, but the symbol and the substance of it are rooted in the soul of the Greeks. Not only did the Egyptians teach the Greeks the art of sculpture, they were also their masters in Science, Astronomy, and Philosophy. Here also the pupil achieved higher results than the teacher. Solon, the great lawgiver and statesman, and Thales, the mathematician and philosopher, both of them studied in Egyptian religious schools. The famous theorem according to which the angle of a semicircle is 90° , is most likely deduced from the knowledge of Egyptian mathematicians. The historian Herodotus travelled in Egypt as far as Elephantine. It is also reported of Pythagoras, Democritus, and Plato that they had been in Egypt. This, however, does not mean that Greek philosophers did not write or teach anything else except Egyptian learning, but the often recurring accounts of Greek philosophers who pursued their studies in Egypt proves how very important Egypt was considered for the development of Greek science¹. If we may use a comparison from Chemistry, one might call Egypt the solvent of the Ancient World, *i.e.* the substance that brings about and hastens an action the result of which we cannot explain in detail. While Egyptian art and culture became more and more paralysed during the last centuries the Greek world extended further through the conquests of Alexander the Great. In the process of development Egypt becomes a member of the Hellenic Empire. This time certainly brought about the closest contact between the Western countries and Egypt, but the spiritual outcome of this closeness could not now be great, since the difference in the cultural powers had grown too pronounced; on one side a dying culture without new ideas, on the other side a world that is filled to excess with elements of European and Asiatic origin. What Egypt could give to Hellas in those days was not stimulation to further development, but an almost empty set form that could not be filled with new importance. Neither now nor later when the Romans stepped on Egyptian soil, could one repeat the word of the stamped norm, that was fit for development. Even if their temples were still standing and here and there a fellowship

(1) For the details see Th. Hopfner, *Orient und griechische Philosophie*. 1925.

tercourse in our modern sense, but it proves how wide awake the people of that period were to each other's existence and that Egypt did not lie away from the main roads of communication to Europe. From now on the contact between Southern Europe and Egypt was not interrupted any more. In the Greek world conditions changed during the following centuries. The Creto-Mycenean culture disappeared before the assault of the Indo-Germanic people from the North. That, which we call the archaic Greek culture developed slowly out of it and was soon to rise to such heights that the very ancient cultures of the Orient were put in the shade. In Egypt meanwhile, the end of the "New Kingdom" came about since the old civilization of the Nile country had already passed the heights of its maturity. At this time already, Egypt was considered a mysterious country and the guardian of very ancient wisdom. Her greatness and example were unconditionally believed in, if not always understood. The young people of Greece looked at this Egyptian culture, which seemed to them strange and old-fashioned, with a mixture of knowing mockery, reverence, and even sometimes disgust. And yet Egypt became the instructor of this Greek culture, that was trying to express itself. They not only learned from the Egyptians craftsmanship, such as hollow-bronze casting in the 7th century B. C. but also adopted their artistic expressionism as their model. Grecianism, however, had from the very first such an independent individuality, that it could not be satisfied by simply accepting the Egyptian pattern, just as, several centuries earlier, the Creto-Mycenean artists made use of the stimulation they drew from the country of the Nile, but created out of it an independent culture in conformity with their own race. In their hands, the model they had taken over was changed into something entirely new, something Greek. It is not possible to deny the Egyptian prototype in the archaic statues of the 7th century, but it is obvious that the spiritual standard of the Greek world had affected the Egyptian norm¹. It was Egypt's fate to give to this young nation the possibility and the means of expression, as well as the type—which is doubtless of great histori-

(1) Cf. G. Rodenwaldt, *Die Kunst der Antike* (= *Propyläen-Kunstgeschichte*) 1927, p. 166—169.

started in the Middle Kingdom and are thereafter continuous. In the New Kingdom from the sixteenth to the twelfth century B. C. Egyptian finds in Greece, on Crete and the Greek islands, become much more numerous. The gifts returned by the Aegean world and taken from the Egyptian soil assumed such dimensions as lead us to imagine an active relation between the two cultures. In the tombs of the New Kingdom we find embassies from Crete represented, and in the Cretan palaces we find numerous objects of Egyptian applied art¹. There is no doubt at all that these relations are not limited to the exchange of objects only; with it came stimulation for the Egyptian workshops on one side, and the Cretan and Mycenaean artists on the other. It is not possible to determine who gave, or who took, more in this intercourse. It is possible that the Cretans were taught by Egyptian workmen methods and manipulations of applied art such as granulation, inlaying of pastes and precious stones². On the other hand the Egyptian art, which at the time of the New Kingdom had already a tradition of two thousand years, gained a certain freshness and vividness through the newly created young art of the Cretan palaces. It is characteristic of the time that not only did there exist a lively exchange between Southern Europe and Egypt, but also the different groups of people in Europe itself entered into more lively communication with each other. It thus happened that occasionally through mutual trade arms and tools were exchanged across far distances. At that time swords, that came from the Northern and Northwestern Germanic bronze age were brought as far as Southern Europe and entered the Cretan-Mycenaean circle of culture and were from there even passed on to Egypt. In the Museum at Berlin and in French and English collections we can still see swords of our Germanic ancestors that were found in Egyptian soil³. This does not entitle us to believe in an international in-

(1) The references to the Cretan missions, represented in Theban tombs are collected by M. Weguer in the *Mitteilungen des Deutschen Instituts für Aegyptische Altertumskunde* vol. 4, 1933, p. 60. For the Egyptian gifts to Crete see Pendlebury, *Aegyptiaca*.

(2) Fr. W. v. Bissing, *Der Anteil der aegyptischen Kunst am Kunstleben der Völker*, 1912, p. 4 and 38.

(3) Cf. M. Burchardt in *Zeitschrift für Aegyptische Sprache und Altertumskunde*, vol 50, 1912, p. 61.

of Europe, Northern Africa, and Egypt¹. The economic situation of the population of the earliest stone-age, whose activity consisted in collecting and hunting, forced the people continually over a large area. Consequently, there was a continuous connexion between the inhabitants of ice-free western Europe and North Africa. We find therefore the same shapes of flint implements, whether we look for them on the heights of Thebes, in the desert of North Africa, or in the river valleys of Spain and France. In consideration of our subject these facts are not important, for in those times we cannot yet talk of Egyptian history. We mention them to show that, even in the beginning of humanity, intercourse across wide stretches of land was not at all impossible, even considering the entire lack of high-ways or paths. After the early stone period the intercourse is severed for several centuries. In Europe the development of the later stone period starts. In Northern Africa, in the Nile valley several groups dating back to the stone age, form two big cultures which, united at the end of the fourth millennium, represent the first big period of prosperity in Egypt, the Old Kingdom with its pyramids and mastabas. For about another millennium Europe and Egypt know nothing of each other. The first contact takes place about 2000 B. C., the time in which in Egypt the second period of prosperity, the Middle Kingdom, reigns and in Europe the bronze age begins. The contact is effected with the Aegean islands. Egyptian objects of applied art, scarabs and amulets can be found in Crete and even on the Greek mainland. In Knossos the lower part of a statue of diorite of the time of the Middle Kingdom was found, in Palaikastro two small figures of ivory, all of them works that surpass applied art². On the other hand, pots and potsherds of Cretan ceramic were found amongst Egyptian town ruins³. If in both cases the discoveries are not very numerous, they still show sufficiently the mutual relation between Egypt and the European countries situated on the Mediterranean. These relations may have been caused by trade, or may be the results of occasional reciprocal visits. They

(1) Cf. A. Scharff, *Altertümer der Vor-und Frühzeit Aegyptens*, 1931, I, p. 1 ff.

(2) Cf. J. D. S. Pendlebury, *Aegyptiaca*, 1930, p. 22, 33.

(3) F. i. Fl. Pebric, *Iliahun*, 1891, pl. 1.

something within these things that calls to us secretly and that we cannot ignore. It must be something more than curiosity or love of the extraordinary that roused our interest at first, and that brings every year the tourists to Egypt. To analyse or formulate that which fills our thoughts is difficult. The aesthetic appreciation of Egyptian works of art, that which is revealed to each one personally through the contemplation of these works, cannot be explained. But it is possible to trace the way by which our admiration came, and to discover, why we appreciate Egyptian works of art more than those of Mexico or China, for instance. We would like to follow up the threads that unite our European history of civilisation and intellect with that of ancient Egypt. It will be wise to ignore entirely the associations that our feelings might call up, and to consider only facts. As the object which we are treating is historical, we will choose a description of the historical events. Thus it will become evident how the story of the Egyptian primitive ages was slowly brought to the notice of the European world. The connections between Egypt and Europe can be divided into three periods. The first consists of direct contact, the exchange of objects which doubtless brought artistic stimulation to both sides. This exchange could naturally only take place at a time at which ancient Egypt was still a living force. On the other hand the European cultures awoke late in comparison to Egypt which thus could only become important to Europe at a much later period of her development. The second period can be called the re-discovery of the Egyptian old age. It took place at the end of the European Middle Ages and synchronised with the re-discovery of occidental art and antiquity. Lastly, the third period represents the importance of ancient Egypt for Europe from the beginning of the nineteenth century.

When we go very far back into the history of Egypt and we consider the first period of the earlier stone age, that is the time which is known in Europe through the advance of ice-blocks from Scandinavia and is called the glacial period which again was characterized in northern Africa by extensive periods of rain, we can already in those times find a contact between the populations

THE SIGNIFICANCE OF EGYPTIAN ANTIQUITY FOR THE HISTORY OF EUROPEAN CULTURE.

When we are standing in front of the rich store of Egyptian antiquities in the museums, or we admire, before the gates of Cairo the towering pyramids, or when we go through the world of tombs and temples in Upper Egypt, and we have satisfied our first feelings of curiosity concerning them, we cannot help asking ourselves what meaning this lavishness of walls and pillars, reliefs and paintings, statues and sphinx-bordered avenues, may have for us. Does it not seem as if all these things were standing on a stage, which has been left long ago by the actors? Left to ourselves, we move among them, and feel the desire to realize once more the play that has once been acted here. We are standing here as Europeans, people of the Occident facing witnesses of a culture whose representatives and creators were people of another continent, the Orient. It is one of our characteristics to have the desire to inquire into, and try to arrange the things that we have seen, in relation to our own thoughts, our own vitality, and the forming of our civilisation, to see what may be helpful for the perfection and advancement of ourselves. It is easier for us to contemplate with satisfaction monuments that originate in a civilisation of which we are the bodily and spiritual heirs: the beautiful figure on horseback in the cathedral of Bamberg, the music of Bach or Beethoven, the harmony of a Greek temple, or the reading of Augustine waken in our soul a direct response; different as these things are from each other, they contain all of them the elements that have formed our modern sense of culture. Our attitude towards Egyptian objects is different, they do not touch us so directly or naturally. It seems as if a veil is hung in front of them, as if several layers have to be penetrated before we can get to a true understanding. And yet we cannot leave them, again and again we stand admiring before the kingly figure of Chefredjef, again and again we look at the beauty of the temple of Hatshepsut at Deir-el-Bahri and stand amazed at the size and symmetry of the pyramids. There must therefore be

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION :

		Page
1 — Karl Heinrich Dittmann :	The Significance of Egyptian antiquity for the History of European Culture.	1
2 — Vladimir Vikentiev :	A Propos des "Sources du Roi-Serpent".	15
3 — W. G. Waddell :	On the Nile Rising. An English rendering of :— Anonymus Florentinus: De Nilo. Proclus: On Egypt and the Nile. Lydus: On the Nile Rising. . .	22 27 32
4 — Mohammed Selim Salem :	The Problem of the Megarum in the Worship of Isis.	39
5 — C. H. O. Scaife	Further Notes on Myos Hormos and Tadmor Fons; with some remarks on a station at Bir 'Aras; on an ostrakon from El Heita, and on some ruins at Bir Abu Darag.	55

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION :

1 — Shafik Ohorbal :	Egypt at the Cross Roads (1798—1801). Article I: Hussein effendi; account of the administration of Ottoman Egypt.	1
2 — M. M. Ziada :	Some New Observations on the History of the Mamluks. . . .	71

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS
OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. IV. PART. I.

MAY 1936.

*The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May & December. Price per copy 10 P.T. post free.*

*All Communications are to be addressed
to the Secretary of the Faculty of Arts, Oiza, Egypt.*

CAIRO

**ASSOCIATION OF AUTHORSHIP, TRANSLATION
& PUBLICATION PRESS.**

مَجَلَّة
كُلِّيَّةُ الْآدَابِ
بِالْجَامِعَةِ الْمُصَنِّفِيَّةِ



المجلد الرابع

الجزء الثاني

ديسمبر ١٩٣٦



تصدر هذه المجلة مرتين في السنة : في مايو وفي ديسمبر ،
وتمن النسخة الواحدة منها مع أجرة البريد عشرة قروش ،
وتوجه المكاتبات الخاصة بها إلى سكرتير كلية الآداب بالجيزة

القاهرة — مطبعة المعهد العلمى الفرنسى للآثار الشرقية

الجامعة المصرية

مجلة

كلية الآداب

ديسمبر ١٩٣٦

المجلد الرابع - الجزء الثاني

موضوعات القسم العربي

صفحة

و. إيفانوف : مذكرات في حركة المهدي الفاطمي (استتار الإمام وسيرة جعفر) ٨٩

أمين الخولي : البلاغة وعلم النفس ١٣٥

ابراهيم أمين : بحث في نقله الجاحظ من أخبار الفرس في كتابيه البيان والتبيين

والحيوان ١٦٩

سلمان أحمد حزين : بعثة الجامعة المصرية إلى اليمن وحضرموت (١٩٣٦) تقرير

مبدئى عن نتائج أعمالها العلمية والثقافية ١٨٧

أمين الخولي : ملاحظات على طبعة رسائل ابن بطلان البغدادي وابن رضوان

للمصري ٢٢١

موضوعات القسم الأوروبي

عثمان أمين : الثقافة الإنسانية عند ف. س. شيلر ٦٧

فليكس فيل : التصور المسرحي عند فيكتور هوجو وريشارد واغنر ١١٩

١. ه. ياكستون : طريقة جديدة لقلل الحروف العربية ١٣١

سلمان أحمد حزين : تقرير مبدئى عن بعثة الجامعة المصرية للجنوب الغربي من

بلاد العرب ١٣٧

شاخت ومايرهوف : رد على الملاحظات على نشرتهما لرسائل ابن بطلان وابن

رضوان ١٤٥

مذكرات

في حركة المهدي الفاطمي

(استتار الامام وسيرة جعفر الحاجب)

نص عربي قسره

و. إيفانوف

مقدمة

هذان المؤلفان — اللذان ينشران هنا — من الكتب التي يحفظ بها الاماميلية المستعملة بالهند — أي الشيعة — كمادتين من مواد أدبهم الديني الذي لا يسمحون لأحد أن يطلع عليه ، وبالرغم من ذلك فقد ترجم غلام علي بن اسماعيل أول هذين المؤلفين الى اللغة الكجراتية وطبعه بمطبعة الحجر في بمبي عام ١٣٣٤ هـ - ١٩١٦ م بعنوان «كشف الظلام في ترجمة استتار الامام»

لا يعد هذان الكتابان من كتب التاريخ لكنهما مذكرات جمعت عدة حوادث يغلب عليها روح الأساطير ، ومع ذلك فهما يجمعان تفاصيل عديدة أكرها مع قيم ومتم لما رواه الطبري [ج ٣ ص ٢٢١٧ - ٢٢٤٦] الذي كان يعاصر من ورد ذكرهم في هذين النصين

أما الكتاب الأول — استتار الامام — فينسب عادة الى رجل إسماعيلي كانت له مكانته الرفيعة هو أحمد بن ابراهيم (أو ابن محمد) التيسابوري ولا نعرف شيئاً عن حياته وكل ما يمكن استخلاصه من كتابه أنه كان يعيش في أواخر القرن الرابع في أيام المعز لدين الله الفاطمي

والكتاب الثاني — سيرة جعفر — يختلف في عبارته عن الكتاب الأول فلا نجد به سرداً متصلاً للحوادث بل هي مذكرات رجل مسن هو محمد بن محمد الباني أضاف إليها مذكرات أخرى لبعض زملائه ، وحياته هذا الرجل مجهولة أيضاً ، ويغلب على الظن كما يفهم من كتابه أنه كان خادماً في البلاط الفاطمي وربما كان على اتصال ببعض الذين اشتركوا في الحوادث إن لم يكن يجعفر نفسه ، فمن خلال الأسطر التي قدم بها الكتاب يتضح أنه جمع هذا الكتاب لرغبة أبدائها العزيز بالله [٣٦٥ - ٣٨٦ هـ / ٩٧٥ - ٩٩٦ م] بعد وفاة جعفر نفسه ، وقد ولد جعفر هذا كما جاء في المذكرات حوالي عام ٣٦٠ هـ / ٨٧٤ م ويظهر في إحدى القصص أنه كان في سن متقدم جداً حينما كان يتحدث الى المعز بالنصورية ومن المرجح أنه توفي وقد أربى على الثمانين من عمره في أوائل حكم المعز أي بعد عام ٣٤١ هـ ٩٥٣ م .

نستطيع أن نترك تحليل الناحية التاريخية والأدبية لهذين الكتابين الى البحث الذي سنقدم به ترجمتهما الانجليزية — التي سنشرها في مكان آخر — ولكننا نستطيع أن نشير الى الظواهر الأساسية لهذه القصة التي أرسلت ضوءاً قوياً ما كنا نتوقعه على الحوادث التي سبقت قيام الدولة الفاطمية في شمال أفريقية ثم في مصر بل قد تكون سبباً في قيام هذه الدولة

تحدث المرحوم (دى جويه) في كتابه « مذكرات في قرامطة البحرين *Mémoires sur les Carmathes de Bahrein* » عن تاريخ حركة القرامطة حديثاً دقيقاً ولكننا نجده قد خص جزءاً كبيراً بالحديث عن حركة زعيمى القرامطة « صاحب الناقة » و « صاحب الخلال » إبنى أبى محمود (أو أبى محمد) زكرويه بن مهرويه اللذين نجب كل العجب من إشراكهما في هذا الأمر ، فان هذين الزعيمين يحى وحسباً فتح الشام وامتلكا عدة مدن وحاصرا دمشق وهزما حاكمها طغيع ولم يرضا الحصار إلا بعد أن توفي الأخ الأكبر وبعد أن دفع أهالى دمشق مالاً كثيراً وقد نها شمال سورية وقتلا في سلمية كل الهاشميين ثم جميع أقرباء المهدي . وذهب بعض المؤرخين الى أن الأخ

الأصغر ادعى الإمامة واتخذ لنفسه اسم أحمد بن عبد الله بن محمد بن اسماعيل ... الخ
ولكن لا تزال الرواية غريبة جداً فمن الواضح كما أشار «دى جوييه» أنه لم تكن
هناك صلة بين قرامطة البحرين والقرامطة الثماليين

وهذان الكتابان اللذان بين أيدينا يزيلان هذه الصعوبات بطريق يستحق
التنويه بالرغم من أن القصة قد أحيطت بالعموض والإيهام فمن الجلي أن الأخين لم
يكونا من القرامطة بلأى حال من الأحوال وقد ذكر الطبرى [ج ٣ ص ٢٢٤٦] أن
كثيراً من الثوار أنكروا قوميتهم ولكنه لم يحددنا شيئاً عن الخليفة وهو يسائل زعيمهم
بنفسه وهذا يضاعف قيمة ما جاء في كتاب «استنار الامام» وعلى هذا فقد وضحت
الحقيقة المتبعة غير المنتظرة ذلك ان حركة القرامطة بالشام عام ٢٨٩ - ٢٩١ هـ / ٩٠٢ -
٩٠٤ م ما هى إلا حركة أريد بها محاولة ما تم في شمال أفريقيا أى الاستيلاء على
السلطة وتولية المهدي ، ووضح جداً أن هذه الحركة منيت بالفشل بسبب موت
الزعيم الأكبر والتنازع بين الشيوخ السائرين والمقاومة العنيفة التي كان يبديها الخلفاء
العباسيون بالرغم من اضمحلال أمرهم ولو أن الظروف واتهم وتغيرت قليلاً عما
كانت عليه لتحقق غرضهم ولكانت دمشق عاصمة الفاطميين ومركز حركتهم العلمية بدل
القاهرة

نستطيع أن نفهم ما أناه زعيم القرامطة من وحشية منكرة بأنه حتى على المهدي
وانتقام منه وقد فقد كل شيء في هذه الحركة بعد أن أخفق في الحصول على ما كان
يبتغيه

أما العلاقة التي كانت بين المهدي والثوار في أول هذه الحركة والتي كشف
المؤلف عنها القناع بالرغم من أنه حاول قدر استطاعته أن يحجب الصلة بينهم . فهذه
العلاقة لها قيمتها في تفهم الحوادث وبخيل البناء أنها مصدر يعضد عليه بها كانت
الأخطاء التاريخية العديدة التي ظهرت أثناء تفصيل الحوادث ، وسنوضح هذا كله في
الترجمة الانجليزية كما سنبين العلاقة الحقيقية بين هذين الكتابين

تغيرت معالم الأماكن التاريخية التي ورد ذكرها فلا نجد في دمشق باباً يدعى «باب العزة» أو «العزة» ومن للرجح جداً أنه «باب توما» الذي يقع في الشمال بالقرب من المكان المعروف «بجاز الكساب» وفي سلبية هدم كل شيء ولم يبق منه أثر حتى ولا آثار الأسوار القديمة ؛ والمكان الوحيد الذي يتصل بهذا العصر البعيد هو المكان الذي يسميه أهالي الجهة «بقبر الامام اسماعيل» إذ جاء في الأسطورة أنه لم يت بالبلدية ولكنه رحل الى سلبية . وهذا القول لا يؤخذ به مطلقاً لأن سلبية أنشئت في زمن متأخر عن زمن اسماعيل . وهناك رواية أخرى تقول إنه قبر الامام أحمد — مؤلف رسائل إخوان الصفا — ونحن نستبعد هذا القول أيضاً لأن قبر جده المهدي لا يترك سلباً في بيته فسطح المهدي ولكننا نرجح أمراً آخر ذلك أننا نرى هذا الأثر عظيم الحجم مفرطاً في الطول حتى إنه ليوازي ثلاث أو أربع مرات قوام الرجل العادي فمن المرجح جداً أن يكون هذا القبر العجيب قد بنى فوق مقبرة الهاشميين أو فوق مقبرة أقرباء المهدي الذين قتلهم الثوار

وأختم هذا بأن أجمل جزيل شكرى الى صديقى بول كراوس وعهد حسن الأعظمى الهندي وخصوصاً لصديقى عهد كامل حسين لما قاموا به من مساعدات في نشر وطبع هذين الكتابين اللذين قد يكون لهما قيمة عظيمة لمن يدرس تاريخ الفاطميين

وأرجو أن أوفق قريباً في نشر الترجمة الانجليزية التي ستكون دراسة نقدية كما سيكون بها المراجع الهامة مع التوضيح

ترجمها للغة العربية

عهد كامل حسين

القاهرة في ٢ مايو سنة ١٩٣٧

هذا كتاب استتار الامام عليه السلام

وتفرق الدعاة في الجزائر لطلبه

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله حمداً كبيراً كما هو أهله ومستحقه ، وصلى الله على محمد سيد رسله وأبرار عترته الطاهرين وسلم كبيراً

اعلم عليك الله الرشيد أنه أول ما فقد الامام عليه السلام وبقي الدعاة متحيرين اجتمع وجوههم بمدينة عسكر مكرم ، وهم سبعة نفر ، منهم أبو غدير وأبو سلمة وأبو الحسن بن الترمذى وجياد بن الحنصلى وأحمد بن الموصلى وأبو عبد الكوفى ، وهو والد أبى مهزول الذى قتل موالى موالينا أهل البيت صلوات الله عليهم ولما اجتمع هؤلاء نفر المذكورون قالوا : قد فقدنا إمامنا ، ولا صلوة لنا ولا صوم إلا بإمام ، ولا نعرف من نعطى زكاتنا . واجتمعوا مع الأولياء والمحبين . فجمعوا نفقات وقالوا لهؤلاء الدعاة المذكورين فى صدر الكتاب : أمضوا فافترقوا على عمل خراسان والعراق وجزيرة حران واليمن واطلبوه . فخرجوا ففترقوا مع كل واحد صفته وحليته ، وخرجوا فى هيئة الطوائف على دوابهم أخرجوا فى الفلقل والريحان والمغازل والرايا واللبان وما يصلح للنساء من أصناف السقط ، وجعلوا بينهم موعداً يجتمعون فيه فى كل إقليم على أقسام لكل واحد منهم قسم يمسى إليه ، فإذا فرغوا من الإقليم أتوا إلى الميعاد فيسأل بعضهم بعضاً هل أصبتم شيئاً ، فإذا لم يجدوا فى ذلك الموضع شيئاً انتقلوا إلى إقليم آخر فيتواعدوا إلى موضع آخر يجتمعون فيه

وكان إذا اجتمع عليهم النساء والصبيان يسألونهم : هل وقع عندكم رجل من صفته كذا وكذا؟ وكان هذا حالهم فى كل موضع دخلوه ، فداروا حلب وإقليم الجزيرة

وغيرها فلم يحذوا شيئاً ، فدخلوا إقليم حصص فزلوا بمعة النعمان وجعلوا الميعاد بينهم في الجامع ، وكان الامام ع م قد وقع في بمعة النعمان في جبل السحاق في دير يقال له دير عصفورين عند كفر قوم

فخرج أبو غدير ومعه جيادة إلى بمعة النعمان في جبل السحاق ، وهو ينادى مغازل لبان برايا ، فاجتمع إليه النساء والصبيان فسالهم هل وقع عندكم رجل صفته كذا وكذا؟ فقال له صبي وامرأة هب لنا ما معك ونحن نملك على هذه الصفة . فوهب لهم مصطكى ولبان وما يصلح للنساء والصبيان وقالوا له الساعة جزنا بدير عصفورين وغلامه واقف على رأسه ، فقال لهم أبو غدير الله الله دلوني على الطريق إلى هذا الدير ، فركب حماره ومضى حتى وصل إلى الدير وأخرج الكتاب الذي معه فيه صفة والحلية ، ولم تكن له معرفة قبل ذلك . ولما وقف عليه عرفه بالصفة ، فزل وخر لله ساجداً شكراً له إذ وقع عليه وقبل الأرض بين يديه . فقال له من تكون؟ فقال أنا فلان بن فلان ، ونحن سبعة من الدعاة ، لنا اليوم سنة ندور عليك لما قدناك ، ودعاتك في جميع البلدان اتفقوا وقوا حائرين . فقال له يا هذا إنما جئت إلى هذا الموضع لأستر نفسي فيه ، فنجتم لتكشفوني . ولكك بعد إذ جئت واجتمعت معي فارجع وعرف أصحابك ليحيوا إلى باجمعهم ، فاجتمع معكم لأعقد عليكم ما ترجعون به إن شاء الله تعالى

فخرج أبو غدير فرحاً مسروراً فاجتمع مع أصحابه وفرحوا بذلك فرحاً شديداً ، فمضوا بجماجم إلى دير عصفورين فاجتمعوا معه صلوات الله عليه ، فقال لهم ارجعوا وقولوا للدعائي إنا قد أصبناه في موضع كذا . فمضى هؤلاء السبعة فاعلموا جميع الدعاة في جميع الآفاق ، وقدم إليه جماعة منهم بعد برهة فسلموا عليه وحملوا الله عز وجل إذ جمع بينهم وبينه فالفتت إلى الدعاة المذكورين فقال لهم : سكنت هذا الموضع فلا أجد فيه دواء لوقته ولا فصداً في أوأنه ولا حماماً . فلاروا مدينة شيون ومدينة حماة وكفر طاب ، ثم أتوا إلى سلمية وكانت مدينة محدثة بناها عبد الله بن عبد الله بن صالح

لما أخرجه الخليفة من بغداد ، وقال له أرحل عني وأطلب لنفسك مدينة تبقى بها وتسكن بها . وكان بها أربعة وعشرون ديراً للتعاري ، فبنى عليها رسوماً وسكن بها مع عبده وأخرج أهلها منها ، وبعث إلى الخليفة ابن عمه ببغداد وقال له : اني قد وقعت في مدينة في طرف الدنيا ، ولكن أحب عمارتها فقام لي بالبناء في الأمصار والتجار أن يحضروا سوقها — يعني سلمية — حتى تعمر فجعل السوق يعمر ثلاثة أشهر لا يفتقر عنه كل يوم ، فكان التجار يأتون إليه ويتسوقون فيه . وهي مدينة كثيرة الخيرات ، وكان التجار إذا أتوها لا يجبون الزوال منها ويسألون صاحبها أن يسكنوا بها ويأذن لهم ، فيقيمون ويوجهون ببيعهم وعبيدهم يحملون إليهم بضائعهم ويسألون المقام معه ، فحصلت سلمية قطائع لأولئك التجار . فقال لهم اختطوا ، فاخط أهل بلخ ، وأهل مدينة الرسول ع م ، وأهل حلب ، وأهل الرقة ، وأهل كل ناحية

وأتى هؤلاء الدعاة إلى محمد بن عبد الله بن صالح فقالوا له إن ها هنا رجلاً بصرياً من التجار يسالك فما يسالك به هؤلاء التجار . فامرهم أن يطلبوا موضعاً يصلح له ، وفرح به وأنزله في مجرى المدينة في ناحية سوقها ، فاشترى له دار أبي فرحة ونزل ع م بسلمية كسائر التجار . فلما نزل بها زاد دوراً كثيرة وهم وبني وتاهل وأتى إليه طوائفه ودعائه وأحدث قصرًا شامخاً

وهو عبد الله الأكبر ، وبعث دعائه إلى جميع البلدان سراً ، وعزل وولى على أنه رجل تاجر ، وولد له بها أحمد وإبراهيم ، وتوفي وكانت الإمامة بعده لأحمد دون إبراهيم ، وولد لأحمد بن عبد الله الامام الحسين وهو والد المهدي ، وسعيد الخير ، وأقام الحسين إلى أن ولد له المهدي ع م . فلما أتت نقلته استودع له أخاه سعيد الخير إذ كان ولده يومئذ في حال الطفولية ، واستبد سعيد بالإمامة ونص بها على ولده ، فهلك الولد ، ثم نص على ولده الثاني فهلك ، وكان له عشرة أولاد فلم يزل ينص على كل واحد منهم إلى أن هلكوا بآجمعهم ، فلم حينئذ سعيد الخير أن الحق لا يفارق أهله ،

فأجاب وأجاب الى الله تبارك وتعالى ، وجمع دعائهم وعلمهم أنه مستودع للمهدي صلوات الله وسلامه عليه ، وسلم إليه الامامة واعتزف له بالوديعة ، وتنصل إليه مما تقدم منه قبل ذلك ، وصارت الامامة الى المهدي ع م . فقال الشاعر

الله أعطاك التي لا فوقها وكم أرادوا منعها وعوتها
عنك ويأبى الله إلا سوتها إليك حتى طوفوك طوقها

فأول ما عمل المهدي ع م بعث في طلب أبي الحسين بن الأسود عليه السلام مدينة حمّة ، وكان رجلاً عاقلاً ، فقال يا أبا الحسين قد قدمتك على جميع الدعاة ، فمن قدمت فهو المقدم ، ومن أخرت فهو المؤخر ، وأنت على طريق مصر . وكان الدعاة يأتون الى أبي الحسين ويؤدون إليه زكوتهم وهداياهم ، فيوجه بها أبو الحسين الى المهدي بالله صلوات الله عليه

فأول ما عمل أبو الحسين من تغيير الأحوال لما مات أبو محمد داعي الكوفة ، وكان قد خلف ثلاثة أولاد وهم أبو القاسم وأبو مهزول وأبو العباس ، وكان معهم زوج أختهم قتلوه وقالوا له أنت مبغض لنا ونحالف على مولانا . وصاحت أختهم وقالت قتلتم زوجي ، فقالوا نعم لأنه منافق . فخلع أبو الحسين أبا القاسم بن أبي محمد عن دعوة الكوفة ، فغضب أبو القاسم واخوته غضباً شديداً ، وكبوا الى المهدي صلوات الله عليه كتاباً يقولون فيه : لم نزع منا أبو الحسين دعوة الكوفة بلا ذنب ولا خيانة ، فلم يرد عليهم المهدي جواباً . واجتمع الاخوة الثلاثة وتحالفوا وتماقنوا على أنهم يخلصون الى سلمية فيقتلون ابن البصري هذا الذي كلف أبا الحسين أن يفعل بنا هذا الفعل ولا نتركه ، وقالوا حتى ينقطع ذكر علي بن أبي طالب من الدنيا ، ونقتل بعده أبا الحسين إن قدرنا عليه ، وإلا وشيتا بذلك الى عمال الشام

فاتصل ذلك بلسنة بغداد وهم حامد بن العباس وابن عبد وجماعة من الشيعة ، فكبوا الى المهدي ع م أن بني أبي محمد قد عزموا على قتلك وقتل أهلك ، فان كنت قاعداً قم ، فانهم قد زحفوا إليك وهم عازمون على قتلك ، فان لم يجدوا الى ذلك سبيلاً

وشوا بك الى أحمد بن طولون ، وهم يقولون إنك مخالف للذهب وشهرون أمرك ،
فاعمل على خلاص نفسك ولا تقم ساعة واحدة

فاتم المهدى ع م في الوقت الذي وصل إليه هذا الخبر بالرحيل ، فآخذ معه
أبا القاسم ولده وجعفر الحاجب وابن بركة الخاضن لا غير ، وترك القصر كما هو بفرشه
وستوره وأمواله وعبيده وبني عمه وبني أخيه الذكور والاناث وأولاد إبراهيم ، وأوصى
على جميع ما خلفه في القصر من النعمة والرباع والمتاع والمنفلات حسن ابن الماعز ،
وخرج وقت صلوة العصر ولم يعرف به أحد ، وأسلم جميع الأشياء

فلما خرج وصار الى ظاهر المدينة قعد ساعة يشاور نفسه ويستخير الله ربه ،
فبعث الى غيلان الرياحي ، وكان رجلاً من العرب مذكوراً كان في قرية يقال لها
سلب ، وكان مطاعاً في بني عمه ، فقام إليه غيلان ومعه ثلثون فارساً ، فبى معه الليل
كله حتى وصل الى حصص صلوة الغداة . ورجع عنه غيلان ، وتماهى هو يومه ذلك
حتى وصل الى طرابلس الشام ، فاقام بها يوماً واحداً ، ثم توجه الى فلسطين الرملة
فاقام بها ثم اتصل به أن أولاد أبي عهد وصلوا الى سلمية وطلبوه ، فلم يجدوه

فبعد سنة كاملة قاموا يدورون عليه ، فجاءوا الى أخيه أبي عهد ، فقالوا هو صاحبنا ،
فقال لهم أهل سلمية ليس هو صاحبكم ، وقد خرج صاحبكم وهو هرب وهو مستخف
بالرملة . فاستقصوا على ذلك فاصابوا الخبر صحيحاً حقاً وأنه بالرملة ، فرجع واحد من
أولاد أبي عهد وهو الى العراق ، وبقى أبو القاسم وأبو مهزول بسلمية ، وكانا يكرران
الاختلاف الى أبي الحسين الى حماة سراً يستقصون عليه ويرجعون الى سلمية . فلما
يئسوا منه وعلوا أنهم لا يجدونه وأنه قد فاتهم خرج أبو القاسم وكان معه فاقتر وكان
غلاماً شيطاناً ، وبقى أبو مهزول بسلمية . فوجه أبو القاسم بن أبي عهد الى القاصيين ،
ووقع اختياره عليهم دون القبائل ، وكانت الدعاة تدعوهم وكانوا من دعوة أبي الحسين ،
قد دعا مشايخهم سعدون بن دعلج من بني مالك وبني معرض وبني هجين وبني البلوى
وبني خنداش وبني هذيل وبني زياد ، فعاقده هؤلاء القبائل وحالفوه وتلوا معه الى

طنج وإلى دمشق ، وكان طنج قد طغى وجار في دمشق جوراً عظيماً ، فبعثهم الله نعمة عليه وفاتلوه بقرية يقال لها المرة الأباغى ، فهزم طنج هزيمة فاشحة ، وقتلوا رجاله وحصلوه بدمشق . ثم اجتمعوا أيضاً مرة أخرى بموضع يقال لها المرة على باب المدينة ، فهزموه أيضاً وردوه الى دمشق وضيقوا عليه . فبعث طنج الى بدر الجمالى الى مصر يستنصره ، وقال له إن هذا الرجل قد ضيق على ، فجاءه بدر الجمالى بعسكر مصر فدخل بدر الجمالى دمشق ولم يعرف به القرامطة

وكان أبو مهزول اللعين قد خرج من سلمية حتى وصل الى الرملة ، وأبو القاسم أخوه مقيم على دمشق والقتال في كل يوم . فلما وصل أبو مهزول الى الرملة وافى جعفر الحاجب في السوق يشتري حوائج ، فقال له إنسان ممن يعرفه هذا غلام صاحبك الذى تسأل عنه ، فتبع جعفر حتى دخل الدار معه وقعد له في الدهليز وقال له : أبلغ مولانا السلام وقل له انى قد جئت أنا أبو مهزول بن أبى محمد ولا بد لى من الاجتماع به ، وإلا صحت وأشهرت أمره . فدخل اليه جعفر الحاجب وعرفه بذلك ، فقال له المهدي ع م بعد أن رآك ووصل إلينا فاصعد به وإلا فهو يشهرنا

وكان المهدي ع م يسكن بالرملة دوراً كثيرة يستتر من دار الى دار ، فصعد إليه فلما رآه قبل الأرض بين يديه ، فوجب به وعظم شأنه ، فقال يا مولانا خرجنا من بلدنا أنا وإخوتي ندور عليك ، فالحمد لله الذى جمع بيننا وبينك ، أخى قسم بالسكرك وحضر دمشق وتركه على أخذها ، فارجع فقد استقام لك الأمر ، فما جئنا من بلدنا إلا لترضى عنا ولا تكن ساخطاً علينا ، وهذا من فعال أبى الحسين الذى أفلقنا وأفلقك ، فان كنت لا تمضى أنت فأكب كتاباً الى أخى ليرضى عنى فانه ساخط على

فكذب له كتاباً الى أخيه أن ارض عنه ولا تؤذه بشيء ، وأنا قادم في أركابى . وكب له الى أبى الحسين كتاباً وأمره أن يلغ فيه خمسمائة دينار من المال الذى له عنده ، فخرج أبو مهزول من عند مولانا المهدي ع م ، فمضى حتى وصل الى أبى الحسين فدفع إليه الكتاب ، وقال له ادفع الى ما أمرك به . فقال أبو الحسين يا ملعون وأين

أصبته ، فقال بالرملة . فدافعه ولم يعطه شيئاً . ورجع أبو مهزول الى أخيه ، وهو على بلد دمشق فقال له جئت يا ملعون والله لأقتلك ، فدفع إليه الكتاب ، فلما رآه قبله وقرأه ، وقال له أين أصبته يا ملعون ، فقال له بمدينة الرملة واجتمعت معه ، وقال أورايت ، قال نعم وكب لي هذا الكتاب الى أبي الحسين بدفع خمسمائة دينار وأوصلته إليه فلم يدفع إلى شيئاً ، وجئت إليك لأعرفك

فعند ذلك جمع مشايخ القاصيين من بني فزار وقال لهم هذا أخى قد قدم ، ونحن بالغداة نلتقى للقتال على باب المزة ، فبايعوا لأخى فاني غداً أطلع إلى السماء أقيم بها أربعين يوماً وآتى إليكم ، فبايعوا له على أربعين يوماً لا غير . وقال أعطوا أخى خمسمائة فارس يكمن في هذا الجنان ، فاذا وقع القتال خرج عليهم . ففقدوا ذلك وباتوا عليه وأصبحوا بالغداة إلى القتال ومضى أبو مهزول بالكمين إلى الجنان وزحف طفيح وبدر الحماني ، فقال أبو القاسم لا تحرك أحد من العسكر للقتال حتى تروني ركبتي نائتي . وأمسد ناته وأوقف عساكره بيناً وشمالاً ، وهو ينظر في دفتر وأبو عهد الداعي يختلف إليه ويقول له العدو قد أشرف علينا وتقارب منا ، فيقول له أصبر حتى أقوم . فلما أُلح عليه بالكلام وتقارب العدو منه دق التراب ، وقال يا رب أحرق بالنار أبصارهم ، ثم قدمت إليه ناته ثم قال يا أحمد يا عهد يا نصر الله انزل فحمل العسكران بعضهما على بعض فما كان إلا ساعة حتى ضرب بحربة ضربه بها رجل من عسكر بدر الحماني ، فانقلب فصاح بدر الحماني انزلوا جزوا رأسه ، فهو يميز رأسه حتى جاءت زرافة فقط فآحرت القاتل والمقتول والناقة ، فخرج أبو مهزول لعنه الله بالكمين فرد الهزيمة حتى رجع بدر الحماني وطفح قتلاً قتلاً عظيماً

فلما رجعوا واجتمع جميع العساكر قالوا صاحبنا صعد إلى السماء ، فافترقوا فقال لهم شيخهم أبو عهد الداعي قد بايعنا لأخيه أربعين يوماً فان هو نزل وإلا فنحن قادرين على أن نفترق ، فصبرهم أربعين يوماً ، وكب أهل حمص إلى أبي مهزول أن أقدم علينا ودع دمشق فانا في طاعتك ، فقدم إلى حمص بالعساكر وخلي عن دمشق

ومولانا المهدي ع م في هذا كله مقيم بالرملة والأخبار تتصل به وتصل إليه ، فلما قدم أبو مهزول إلى حمص أطلعوه وسمّوا له ، وقدم إليه أبو الحسين من حمّة للسلام عليه مع مشايخ البلد ، فلما رأى أبا الحسين نظر إليه نظر مغضب فزع وهرب واختفى عند رجل من أصحابه . فلما أصبحوا دخل المشايخ إليه وسلموا عليه فاعتقد أبا الحسين فلم يره فسأله عنه فقالوا هرب ، فأمر بالنداء فنادوا من آوى أبا الحسين قد حل ماله ودمه . فأتاهم الندى ينادى سبعة أيام حتى ظهر أبو الحسين فجاءوا به فقال يا أبا الحسين قد تكلمت ذنوبك ، فقال أبو الحسين لا يكون مع الله إلا خيراً ، وضيق عليه وأركبه جملاً مع ولده وشهرهما ونادى عليهما وأنزلهما بعد المناذرة عليهما في قازته مكبلين ، فأتاه مشايخ القاصيين فقالوا له إن هذا الرجل الشيخ نحن من دعوته فلا تحدث فيه حدثاً ، فقال لهم ما يناله منا مكروه ولا يرى إلا خيراً ، ثم رحل من حمص إلى سلمية ومعه أبو الحسين وولده

فزل بهما بقرية يقال لها فياحة ، ونزل العسكر بها وأمر القراش أن يحفر في وسط الفازة حفرة ليدفن فيها أبو الحسن حياً ، فلم يمكن له في هذا المقام شيء فأصبح العسكر راحلاً حتى وصل إلى سلمية ، ونزل العسكر وأبو الحسين معه لم يحدث فيه حدثاً ، وكان نزوله بالعسكر على باب الحفنة فأتاهم بها ثلثة أيام ، ثم قل أبو الحسين

وخرج مشايخ الهاشميين فسلموا عليه ومعهم حسن بن معاذ وطوائف المهدي ع م وأهل بيته وقرباته ، وكان أبو محمد أخو المهدي علياً فوق ذلك اليوم الذي نزل فيه أبو مهزول لعنه الله ، فأتاهم فيها أياماً كثيرة ، ثم أخذ مشايخ الهاشميين فكلهم وأخرجهم من دورهم إلى العسكر ، وخلى طوائف المهدي لم يعترض لهم . فلما رأى مشايخ القاصيين ما فعله بالهاشميين اجتمعوا إليه وقالوا : هؤلاء الهاشميين قرابة الخليفة ببغداد ، أطلق سبيلهم . ففعل ذلك ، ثم رحل بالنداء إلى حمّة وإلى دار أبي الحسين ودور بني عثمان بن حجاز ، فذهب جميع ما كان فيها للمهدي ع م ولأبي الحسين ، وكانت دار أبي الحسين خزانة المهدي ع م

ثم أتى الخبر أبا مهزول لعنة الله عليه وهو بجيلة أن أبا الأغر السلي خرج
بالعسكر من بغداد يريد إليه ، فعبأ عساكره وأخرج عليا عطر بن القنسي الأحمي
فتوجه العسكر الى أبي الأغر ، فوافاه على شاطئ الفرات فالتقوا هناك فانهمز أبو الأغر
وأخذت فازته فاحتوا على جميع ما كان له وقتل ولد أبي الأغر ، ووجد في فازته
كعب الهاشميين الذين بسلية كبروها الى المعتضد ينصرون به ويقولون له الحق إطفاء
النار قبل أن تشتعل

فلما أتوا الى أبي مهزول وبشروه بهزيمة أبي الأغر ونهب ما كان له في فازته
فأخبروه بما أخذوا من الكعب فاصاب كعب الهاشميين وجمع مشايخ القاصيين وأوقفهم
على ما فيها وقال لهم : هؤلاء الذين شتمتم فيهم ، هذه كيم كبروها الى المعتضد ليبرزوا
علينا وعليكم العساكر فيقتلوننا ويقتلوكم معنا

وفي ذلك كله المهدي ع م مقيم بالرملة وطيب الخاضع يخطف اليه من سلبية الى
الرملة يعرفه الأخبار ، ووصلت اليه أم على الى الرملة إذ كان أبو القاسم طلبيا وبكى
عليها فوصلت اليه وامرأة أخرى فوصلتا جميعاً الى الرملة . وكان بالرملة ينظر ما يكون
من أخبار اللعين أبي مهزول وما يكون من فعله بعد رجوعه من دمشق ووصوله الى
سلبية واتصل به ما فعل بآبي الحسين وولده ونهب ماله وإحراق داره

ولما وصلت كعب الهاشميين التي كانت مع ابن أبي الأغر على أنه يوصلها الى
المعتضد قال له جميع الدعاء إذا كان الأمر على هذا وقد فعلوا ما فعلوا فشأنك بهم .
فوجه في طلبهم الخيل فأتوا بهم وهم أحمد بن محمد وإبراهيم بن محمد وصالح بن محمد
وفضل بن عبد الله وعباس بن عبد الله وبلهجة بن عبد الله وجماعة الهاشميين ، وكان
جملة عديم خمسة وتسعين شيخاً ، فوقفوا بين يديه وقالوا له لأى شئ وجهت في
طلبنا ، فدفع اليهم الكعب وقال أليس هذه كيمكم وخطوطكم بأيديكم كتبتم بها الى
المعتضد تنصرون به بوجه الينا بالعساكر؟ فقال أحمد بن محمد وكان لسان القوم :
قد فعلنا ذلك ولكن غفوك ياحقنا . قال أبو مهزول لعنة الله لا عفا الله عنى إن

غفوت عنكم ، وأمرهم أن يحرقوا بكبرهم الى باب اليهود ، وأمر رجلاً كان يودياً أسلم على يديه من أهل تدمر أن يضرب رقابهم . ولما كان من الغد بعث خيل العسكر الى دورهم فأحرقوا النساء والمباني والبنات والأطفال ، وكان عدد من قتل ذلك به مائة وإحدى وأربعين نفساً ، قتلوا كلهم ، ونادى في جميع أهل سلية أن لا يدفن منهم أحد ولا يستر ، ومن سترهم أو غطاهم لزمه عقوبة . فبقوا كذلك حتى أكلتهم الكلاب والطيور

واجتمع أهل سلية ومشي بعضهم الى بعض فقالوا هذه القمعة التي فعلها هذا الرجل في الماشحين ولم يحدث في قصر المهدي ولا رجاله شيئاً ، فهذا إنما له قام . فجعلوا أكثر تفتيحهم وأكثر ما كان لهم في قصر المهدي ليستروا ويصونوا أموالهم

وكان منظر القرمطي مع الماشحين قبل قتلهم أن قال لهم : إنكم السبب على خروج ابن البصري من هذه المدينة وأخلتكم قصره منه وتركتم أولاده وأولاد أخيه يتامى منه . فلما سمع أهل سلية كلامه معهم أيقنوا أنه لا يفعل في أهل بيت المهدي إلا خيراً واطمأنوا وأخفوا أموالهم وأمتعتهم في القصر ، فعند ذلك بعث الى المهدي كتاباً سراً يقول له إني قتل أعدائك الذين عملوا على خروجك ودفع ابن عمك وولده الى العراق في الأول ، فاقدم ولا تتأخر

وكان ذلك ميكدة منه ليطمن المهدي اليه حتى يرجع ، فلما قرأ المهدي ع م الكتاب كب اليه قد أحسن فيا عمله ، ولو لم تفعل هذا ما كنت من شيعتنا وأوليائنا ، وأنا قادم على أثر كتابي هذا إن شاء الله . فلما قرأ الفاسق كتابه فرح به وأطعمه فيه ، وأبى الله أن يتم للفاسق أمله وأن لا يبلغ المهدي ع م ما هو أهله وفرأ أمير مزول العين كتاب الامام على جميع الدعاة وقال لهم إن صاحبكم قادم الى بلده وقصوره ونعمه التي أخرجه منها هؤلاء الفسقة ، ففرح الدعاة وسرهم ذلك . وأقام الفاسق منتظراً لقدم المهدي ع م أربعة أشهر من أول سنة إحدى وتسعين ومائتين ، وهو منتظر لقدمه حتى وصل اليه الخبر أن محمد بن سلیمان قد خرج من

بفداد قادماً إليه ، فأمر تلك الساعة بخروج العسكر فيه ثمانية آلاف فارس وستة عشر ألف راجل ، وقدم عليه عطر بن الكرش وقرمير بن السهم من بني الأحم ، فالتقوا عسكر محمد بن سلمان بموضع يعرف بقرية السيل ، وبقى الفاسق مقبلاً بسلية . وكان الرجال الذين أخرجهم في العسكر يحمين للمهدي ع م وكانوا من دعوة أبي الحسين ودمهم خروجهم ، فبقى مع جماعة منهم لم يخرجوا في العسكر

وقال لأولئك الدعاة الذين بقوا معه إنني أحببت أدخل الحمام بمدينة سلية ، ولم يكن دخل المدينة إلا ذلك اليوم وإنما كان نازلاً بظاهرها ، وكان ذلك حيلة منه لعنه الله لما مضى عنه أولئك المحبون ، وأيس أن المهدي لا يصل وخاف أن يفوته ما يريده ، وحذر من محمد بن سلمان أن يخرج من البلد ولم يخرج أهل بيت المهدي ع م ومن في قصره . فأمر له أن يطيب له الحمام فدخل على المدينة على بغلة مزودة من باب الشرق ومعه نحو ألف فارس ، وكان طريق الحمام على باب المهدي ع م ، فدخل الحمام وخرج وأرى أنه خارج إلى العسكر حتى جاز ووقف على باب القصر . وكانت جارية المهدي ع م معها ولد يقال له محمد ، فهربت مع دابة هذا الصبي لما أحست أن الفاسق دخل من باب القصر الكبير خرجت من الخوخة بولدها ، وكانت هذه الجارية يقال لها لعب قديمة بالقصر لأنها كانت للشيخ محمد بن أحمد ، ثم صارت للمهدي ع م من بعده . فهربت فراها محمد بن عزيزة وكان عارفاً بها ، فقال للذي كان معه هذه جارية الشيخ هاربة خائفة ، فبعتها ومعه خمسة نفر . فقال لها أين تريدن يا لعب ، فقالت له يا محمد إنا ربناك أمت وأباك ودخلت علينا ، وهذا الرجل قد دخل قصرنا وليس نعلم ما يريد بنا ، فاسترنا فانه لم يعرف بي أحد غيرك . فقال هاتي جميع ما معك من الحلوى وامضى لشغلك ، فأعطته جميع ما معها من الحلوى ومضت حتى دخلت دار رجل من التجار يعرف بابن أبي مصحف فقالت له يا محمد استرني ، فقال لها ادخلي إن كان لم يرك أحد ، وعرفته أن الفاسق قد دخل القصر . وكان قد تبعها أحد الخمسة فنادى إلى أصحابه فخبروهم الموضع ، فلما دخل اللعين القصر نصب له كرسي

جديد في فسقته ، فقال الدعاة الذين كانوا في عسكر الفاسق لأبي محمد الداعي : أنت مدل على هذا الرجل فاعرف ما يريد بهذا القصر ، وعرفه أن صاحب هذا القصر له في رقابنا بيعة وأبو الحسين دعانا لهذا القصر . ودخل اليه أبو محمد فسلم عليه فقال له : يا هذا الرجل أنا رسول الجماعة اليك إنهم يقولون لك إن صاحب هذا القصر له في رقابنا بيعة فلا تحدث فيه حدثاً ولا تؤذم بشيء . فقال له الفاسق لا يا أبا محمد لا نحدث فيه حدثاً ، فأخرج وامض الى العسكر وأنا خارج خلفكم

فخرج أبو محمد فعند خروجه أمر الصقالة بطلب لعب لأنها أقدم من في القصر وأعلم بمخابئه وأسبابه ، فداروا فلم يجدوا . ووقعت الضيحة لعب لعب ، فقال لهم محمد ابن عزيزة أنا أعرف موضعها وأنا أجيء بها ، فادخلوه الى القرمطى فقال له امض وحيء بها الساعة . فمشى ابن عزيزة الى دار ابن أبي مصحف ، ففتح الباب وقال أخرجني فانا قد أخذنا بك ، وأخرجها صاحب الدار خوفاً على نفسه فأتاها محمد ابن عزيزة مع ولدها ودأبته حتى أوصلها الى القرمطى . فسلم عليها سلام مودة ورحب بها وسألها عن مولاهما فقال كيف غبت عنا ونحن لا نستغنى عنك ، وما بلغك عن مولاك المارب منا . فقالت له هو قادم عن قريب إن شاء الله ولا يتأخر أكثر من هذا . ثم قال لها لما فرغ من كلامه معها : وأين مال أحمد وأين مال محمد وأين مال حسين وأين مال هذا القصر وأين مال مولاك المارب منا ، وأقبل يتجنى عليها قليلاً قليلاً . فقالت له ما أعرف أين أموالهم وأنا محدثة في هذا القصر ، ثم قالت له كم تطيل الخطاب وتجنى علينا ، إنما دخلت لنتلصصا وتلحقنا بالمهاشميين وتقتل الصبيان والله بيننا وبينك ، ثم قالت له يا عدو الله يا لعين نسيت فضل مولاي عليك وعلى أبيك من قبلك وهجمت علينا وروعت أولادنا كفراً بما أنعم الله عليك ونفاقاً على أوليائه . وأسمحته ما يكره لما علمت أنه يريد قتلهم لعنه الله ، ثم قالت يا عدو الله وعدو أوليائه إن عزمتم على قتلنا ظنك الله ولعنك ولا بد من ذلك ، فلا تدعنا كما تركت المهاشميين مكشوفين ، فليس نحن مثلهم واسترنا ولا تكشفنا . فقال لها إن

أنا قتلتك أين تريد أن أدعك ، قالت استرنا في هذا الصريح ، وكان قدامه صريح ، فامر الصقالبة أن يدخلوا اليه ابن النداف السيف التدمري فدخل اليه وسيفه مجرد في يده ، فقال أضرب عنق هذه وارمها في هذا . فوميت في ذلك الصريح ، وقتل ولدها ومن كان معها . وفرق الصقالبة فأتوا اليه بجميع من في ذلك القصر من صغير وكبير من الرجال والنساء ، فقتلهم كلهم ورمى بهم في ذلك الصريح ، وكانوا ثمانين نفساً . فلما أتى عليهم قدموا اليه بغلته فركب ، وكلل بالقصر من يحفظه ويحوط ما فيه ومضى الى الأخبية فأقام بها سبعة أيام ، حتى اليوم الثامن جاءه عسكره متزماً هزمه محمد بن سلیمان وقتل جميع من في عسكره من الرجالة وأكر الحيل . فقبل له قد قتل عسكرك وجامنا ما لا قوام لنا به ، فارحل معنا ولا تقم ، فان محمد بن سلیمان يأخذك ، فقال لهم اعدوا ، فقالوا له لك في رقابتنا ذمة وقد عرفناك فان كنت ترحل معنا فارحل وإلا فاقعد وحدك . فلما رأى الجند منهم رحل معهم ولم يرد راد عن ساقية تدمر ، ونزلوا ورحل من تدمر الى الورك

فبعد هزيمته لسته أيام وافي محمد بن سلیمان بعسكره الى مدينة سلمية فقتل لم أين القرمطي ، فقالوا قد رفع ، فقال قد أمرني المعتضد إذا انهزم القرمطي أن أضع السيف في الحضر والبدو ، فقالوا اتق الله قتلنا القرمطي وتقتلنا أنت أيضاً ؟ فقال لهم ما الدليل على هذا ، قالوا له تدخل البنا من تشق به لنوقفه على قتلانا . فلما سمع ذلك منهم أشفق عليهم فقال أغلقوا أبوابكم وحسنوا أنفسكم فان العسكر مقبل عليكم وأخاف أن يبيكم ، وأنا أدخل إليكم من ينظر قتلاكم إن كان حقاً ما قلتم . فادخل إليهم محمد بن الديرجي وكان شيخاً ثقة فاقصوه على القتل ، فظفر الى الأطفال والنساء قتال الله من قبل هذا . وسأل محمد بن سلیمان أين توجه القرمطي ، فقالوا له الى ناحية تدمر ، فوجه في طلبه ألف فارس ، فقالوا إنه دخل الحضر فافترق عسكره عنه ونهبوا جميع ما معه ، وقال له مشايخ القاصيين أنت مشومنا ، فهرب على داجته ومعه مال ودخل في موائد العراق على أنه يدخل موضعاً لا يصاب فيه

فكذب محمد بن سهل بن أبي المعتض أن القرمطي قد انهزم عسكره وقتل رجاله وهرب من كثر معه وتفرقوا عنه وبقى وحده هارباً ، فمر بمركب ، فكذب إليه بأمره بالرجوع إلى بغداد . فرجع بعد ذلك . وكان بعده بأربعة أشهر أخذ اللعين القرمطي أبو ميزون على شطء أنقرة في موضع يقال له قويسيا . وأخذ معه غلامان ، فرفع في المعتض إلى بغداد .

وتصل بالمهدي ما فعل بالقصر وقتل جميع من كان فيه ، ثم إنه اتصل به أن القرمطي وصل إلى المعتض ، فدخل من الرملة إلى مصر فاقام مدة . ولما رجع القرمطي إلى بغداد شهر ونودي عليه ونصبت الدكة للمعتض وفرش له البرية حتى يشرف على قتله ، وهو يضرب بالسوط فقد يقولون من أنت وأيش أنت وأيش أصلك ولمن كنت تدعوا . قد لهر ما أنا من أهل الرياسة ولا من أهل القرامطة ، إنما أمرني بالخروج رجل وهو فلان بن فلان من مدينة سامية يعني المهدي ع م ، وهو من صفته كذا وكذا بصفته وحليته ، وكبت صفته على ما وصف الملعون ، ثم مات لعنه الله بالعذاب وأحرق بالنار .

وفرق حينئذ المعتض البريد في جميع الآفاق وأمر العمال أن يطلبوا هذه الصفة فلم يجدوه . وكان قد خرج مع تجار بغداد ومع أبي العباس أخى أبي عبد الله إلى طرابلس الغرب ، فقطع عليهم الطريق بالطاحونة ، وضرب أبو العباس أخو أبي عبد الله بسيف على وجهه . فوصلوا إلى طرابلس على ملحق البريد وهو فيا ، فلما وصل الكتاب داروا على الصفة ودخل التجار الذين قدموا من مصر ، ثم دخلوا عليه الدار التي كان بها ، فلما رأوه قالوا هذه الصفة صفتك وأنت المطلوب لا شك ، ولكنا نخليك عن العقلة ، فارحل عن بلدنا ولا تقم فيه . وكان أبو القاسم ابن حسان بها ، فوحد معه حتى وصل إلى قسطنطينة ودخل إلى سجلماسة فأقام بها ثلاثة أشهر حتى لحقته الحرم مع يوسف القهرمان وطيب الخاضن ، ومع ذلك كتب أبي عبد الله تترى يطلبه حيث ما نزل ، فكذب إليه أن أقدم فقد استقامت لك العساكر . فتأخر حتى قدم إليه أبو عبد الله بسجلماسة ، وخرج

المهدي ع م وولده أبو القاسم محمد الامام ع م وجعفر الحاجب وجميع من كان معه ،
وكان من أمره ما هو مدون معروف . والمحمد لله رب العالمين وصلواته على سيدنا
محمد وآله الطاهرين

سيرة الحاجب جعفر بن علي وخروج المهدي

صلوات الله عليه وآله الطاهرين

من سلمية ووصوله إلى سجلماسة وخروجه منها إلى رقاده

رواية محمد بن محمد اليماني رحمة الله عليه

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وهو رب العرش العظيم ، أسأل الله التوفيق لما
يرضيه ويرضى وليه ومولانا وسيدنا الامام العزيز بالله أمير المؤمنين صلوات الله عليه
وعلى آبائه الطاهرين الأئمة الأوصياء وعلى أبنائه البررة الأصفياء وأن يجمع أمة جده
صلى الله عليه وعلى آله على طاعته ويحمل الدين والدنيا بدوام دولته ويمد في بقائه
ويدفع المخذور عن حوائثه بمنه وجوده إنه ولي ذلك خير مرغوب إليه فيه إن شاء
الله ، وهو يرغب فما تقدم به إلى مملوكه من نشو أيام آبائه الأئمة الطاهرين قدس
الله أرواحهم وصلى عليهم أجمعين ويسأله صلى الله عليه أن يتلافى تقصيره برحمته ويتفقد
زلزلاته بمغفرته ويوسع من جملة ما هو أهله وخليق به إذ كان هو صلى الله عليه وعلى
آبائه وأبنائه أعلم بما أمر به عبده ومملوكه وأحفظ به واهدى إليه منه

قال محمد بن محمد اليماني مملوك مولانا عليه السلام : سمعت عبد موالينا قدس الله
أرواحهم وصلى عليهم أجمعين جعفر بن علي الحاجب يقول كان المهدي بالله ع م أكبر

سناً متى بشور بيرة وكنت قد رصت معه عليه السلام ووسمى الامام ع م بخدمته ،
فريت معه ع م أخدمه فأدبني أحسن أدب ، وكان الامام ع م لا ينكر عليه ما يرى
منه تقويم وتديب حتى أخرجنى كما يجب ، وكنت لا أحوجه أن يأمرنى بشئ وكان
إذا نظر إلى عرفت الذى فى نفسه فأثبت بما يجب كما يجب

قال وكان يعاشر قوماً من أهل سلمية هاشميين من ولد عبد الله بن العباس بن
عبد المطلب بن هاشم وكان يظهر لهم أنه عباسى . قال وكانت الأموال والذخائر تحمل
من كل بلد من قبل الدعاة إليه إلى سلمية ، قال وكان الامام قد حفر سرداباً فى الأرض
من الصحراء إلى جوف داره بسلمية طوله اثنا عشر ميلاً ، وكانت الأموال والذخائر
تحمل على الجمال فيفتح لها باب السرداب فى الليل ، وتنزل فيه بأحمالها عليها حتى تحط
فى داخل الدار ، وتخرج فى الليل ويضى على باب السرداب بالتراب فلا يدرى به
أحد . قال وكانت الأموال عظيمة حتى يقال انه ما كسب المهدي قدس الله روحه
بعد أن فتح الله له إلا نحواً مما خلف بسلمية

قال وكان كل عامل على سلمية يلاطفه المهدي ع م ويهدى إليه ويبالغ فى الاحسان
إليه ، فيصير كل من على البلد شبيهاً بالبعد له بلزبل ما يوليه ، قال وكانت له عليه
السلام مائة يحضرها أولئك الهاشميون وغيرهم ، فإذا رقت من بين يديه وضعت بين
يدى أم على القهرمانة زوج أبى يعقوب القهرمان النصرانى جد أبى أيوب صاحب
المطبخ ، وهما جميعاً مملوكان للمهدي بالله ع م ، وتوفيت هذه القهرمانة بالمهدية بعد أن
أسلمت وهى على حالها فى خدمة المهدي ع م . قال جعفر وكانت تعزل من المائدة كل
ما أثر فيه من الخبز وتدفعه إلى قوم موكلين بتسكين الحيوان للمائدة المهدي بالله ، وتفرق
باقى الخبز والطعام على الفلمان وتصلق بما فضل عنهم

قال جعفر ثم زوج الامام ع م قبل وفاته المهدي ع م بابنة عمه أم القاسم ع م ،
قال جعفر فأذكر أن المهدي ع م تقدم إلى بآن لا أبرح فى ليلة زفافها عليه من باب
الجلس ، قال فلزمت النساء حولى إلى أن فتح المهدي ع م الباب ورمى إلى بالسبينة ،

قال فنشرتها على رأسي ورقصت بها والنساء حولي يلعبن ويكبرن ، قال وكثيراً ما كان يذكر ذلك معي المهدي بالله والقائم بأمر الله والمنصور بالله والمعز لدين الله صلى الله عليه

قال وما زالت الأحوال مستقيمة وورسل الدعاء عندنا في كل وقت يأتون من كل بلد بالأموال والهدايا والأعمال من أعمال المؤمنين وأخماسهم وبما يتقربون به . قال وكان الامام عليه السلام قد نص على المهدي ع م وقلده العهد قبل أن يزوجه بابنة عمه ، وكب بالنص عليه وأخذ العهد له إلى سائر الدعاة في سائر الجزائر . قال جعفر وتوفي الامام ع م بعد ذلك بمدة يسيرة .

قال وولي سلبية غلام تركي من بغداد فأحسن إليه المهدي ع م حسب ما كان يحسن إلى كل من يلي البلد ، وتابع الاحسان إليه حتى استراب به التركي بلزبل ما كان يوليه ويسدى إليه ، وكان خبيثاً فسأل قوماً من أهل البلد عن سبب إفراطه في الاحسان وهو لا يسأل في حاجة ولا يرغب إليه في شيء ، فقال له بعض من كان يحسد المهدي ع م هذا فعله في كل من يلي هذا البلد حتى يردم له خولاً وعبيداً لأنه يرى له بأس عظيم ويقال انه يملك الشرق والمغرب وله في كل بلد داع وأمواله أكثر من أموال الخليفة

فلما سمع التركي هذه المقالة أدركه الطمع وأخذ في سؤال الخوارج عن المهدي ع م بما يمكن وما لا يمكن مما يجاوز مقداره ، فاذا قضيت له سأل في غيرها حتى إنه لربما يسأل في اليوم الواحد العشر الحاجات وأكثر فعل مغتصم . فلما علم المهدي بالله ع م مراده كتب إلى الدعاء ببغداد بالبنل على عزله عن البلد ، ففعل الدعاء ما أمروا به وعزل التركي لعنه الله عن البلد فانحدر إلى بغداد وقد علم من أين أتى ، فوقع إلى الخليفة ببغداد ذلك الوقت بما قيل له في المهدي ع م وسأل في أن يرد في القبض عليه قال جعفر وكان قد خرج في ذلك الوقت رجل خارجي يزعم أنه قرمطي ، فلم يشك الخليفة أنه لنا يدعو ومن قبلنا خرج لأنه سار يريد سلبية . فبادر الخليفة بالتركي

وقتل له إن سبقك القرمطى إلى سلية قطعت رأسك ، فاجهد أن تسبقه وتقض على الرجل وتخلص به إلى بغداد في البحر ، فانه إن سبقك القرمطى شد ظهره واستحل أمره . فكتب الدعاء إلى المهدي بالله صلوات الله عليه من بغداد على أجنحة الطيور ومع الفيوج بما جرى ، وسبقك كعب الدعاء إلى سلية قبل التركي . قال جعفر ولم يكن والله بيتنا وبين القرمطى عقد ولا لنا في عتقه عهد ولا نعرفه ولا يعرفنا . قال وقرب القرمطى والتركى جميعاً من البلد .

فتقدم المهدي ع م إلى فيروز — هذا داعى الدعاء وأجل الناس عند الامام وأعظمهم منزلة والدعاء كلهم أولاده ومن تحت يده وهو باب الأيواب إلى الأئمة — وتقدم المهدي إليه وإلى طيب — كلن اسم طيب يومئذ بركان وكان المهدي ع م اشتراه لتربية القائم ع م — وإلى محمد بن أحمد بن زكريا أخى عبد الله الشيعى الداعى ببلد كامة ، وإلى أبى يعقوب القهرمان ، وإلى محمد بن عزيزة ، ومحمد هذا هو ابن خالة جعفر الحاجب وكان أيضاً خادماً للأئمة صلوات الله عليهم ، وأمرنا بالأخذ في أهبة السفر والخروج معه ، وأظهر لنا أنه يريد إلى اليمن . ووكّل بالحرم وهن أم المهدي وابنتاه وابنتا أخيه وأم حبيب زوجة القائم ع م وأم على القهرمانة زوج أبى يعقوب أبا أحمد صعلوكاً ثم سماه المهدي جعفرأ وكناه بابى أحمد . وهو أيضاً ابن خالة جعفر الحاجب وكان يسميه أخى ولذلك يدعو كل واحد منها صاحبه بالاخوة ، وكان له المحل الجليل من المهدي والقائم عليهما السلام ، ومات في أيام المهدي ع م بعد أن أخرجه المهدي إلى بلد الروم ففتح مدينة عظيمة في بلد الروم تعرف بوارى وغنم غنائم عظيمة منها — وكان موسى طيب التصور بالله والمعز لدين الله والعزى بالله صلوات الله عليهم من جلة وادى هذه المدينة — وأبلى مع القائم ع م في المشرق والمغرب بلاء حسناً وكان فيه شجاعة وشطارة . وسمعت جعفر بن على الحاجب يقول : قتل أخى أبو أحمد الحاجب المعروف قبل ذلك بصعلوك ثلاثة رجال ونغن بسلية في ثلث سنين ، فودى المهدي دياتهم ثلاثة آلاف دينار . فوكله المهدي ع م بالحرم هو وأبا جعفر الجزرى ، وكان الجزرى

أيضاً محل جليل عند المهدي ع م لأنه كان من كبار الدعاة ، توفي بركة في مدينة كانت دار مملكة بني الأغلب بعد أن فتح الله لمولانا المهدي ع م

قال جعفر الحاجب فسرنا مع المهدي ع م لا نشك أن إلى اليمن سيرنا ، وخرج أخو جعفر صعلوك وأبو جعفر الجزري بالحرم قبل دخول القرمطي البلد في الوقت الذي حده له المهدي . قال وسرنا نحن نحت حثاً عظيماً مع المهدي ع م حتى وصلنا إلى دمشق ، ودخل القرمطي بعدنا سلمية قبل وصول التركي إليها فيها وقتل أكثر أهلها ونهب دورنا وقتل كل من وقعت عينه عليه من قرابة موالينا وقرابتنا ، ولم يدع قبيحاً إلا عمله مع أهل سلمية ، واشتغل به صاحب بغداد ولم يغفل عن طلبنا . قال ثم خرجنا من دمشق ، فاذكر أني ذلك اليوم مع المهدي ع م وقد خلف طيباً وأبا يعقوب التهرمان يحملان الرجل مع الغلمان على الدواب ، والقائم ع م معهم وهو يومئذ صبي إذ رأى رجلاً معه جروة سلوية بيضاء فقال لطيب لا بد أن تشتري هذه الجروة ، فامتنع عليه من شرائها خوفاً من المهدي ع م ، وحلف القائم ع م أن لا يبرح إلا بها ، وطال انتظار المهدي ع م فقال لي ارجع واعرف ما أبطلهم . قال جعفر فرجعت فوجدت القائم ع م يبكي فقلت ما لك يا مولاي تبكي ، قال تقدمت إلى طيب يشتري هذه الجروة فامتنع علي من شرائها ، وقال لي طيب ما منعتني من شرائها إلا الخوف من المهدي ع م يقول من أمرك أن تفعل شيئاً من غير أمرى ، فقلت له أنا أشتري لك يا مولاي ولا تبك ودموع مولانا تعمل بي ما لا أحب ، قال فجهدنا بصاحبا في أن يقاربنا في ثمنها ، خلف لما رأى من شهوة الأمير فيها ما رأى بأن لا ينقصها من خمسة دنانير شيئاً ، وطال كلامنا معه . فرد إلينا المهدي ع م فيروز فصرفناه فرجع إلى مولانا ع م فعرفه فقال ارجع إليهم وقل لهم يعطون الرجل ما طلب وخنوها ، فاليوم يرد الرسول إلى دمشق في طلبنا . قال فاشتريناها وسرنا ذلك اليوم واليوم الثاني ، وفي اليوم الثالث وصلنا إلى طبرية فوجدنا الداعي بها الذي كان لنا بها على ظهر الطريق قائماً ينتظرنا ، فلما رأى المهدي ع م قال له يا مولانا إن كتاب الداعي القيم بدمشق وصل

إليه على جناح الصبر يعرفه فيه أن الرسول ورد من بغداد على عامل دمشق في طلبنا في اليوم الذي خرجنا فيه ، ويسألنا أن لا ننزل بطبرية لكيلا يتركنا
قال فرنا ولم ننزل بها حتى وصلنا إلى الرملة فنزلنا بها عند عاملها ، وكان مأخوذاً عليه ، فلم يدر من السرور برؤية مولانا المهدي ع م كيف يخدمه ، ورضع المهدي فوق رأسه وقبل يديه ورجليه . قال فآذكر قاي على رأس المهدي أنا وطيب وأبو يعقوب على المائدة والعامل مع المهدي ع م والقائم ع م وفيروز يتغنون إذ وزد الحجاب الذي ورد إلى دمشق من بغداد بكباب القبض علينا وبصفة المهدي واسمه . قال فقراء العامل ودفعه إلى المهدي ع م فلما وقف على ما فيه انكب العامل على رجلي المهدي ع م يقلبهما ويبيك ، فقال له المهدي ع م طب نفساً وقر عيناً ، فوالذي نفسي بيده لا وصلوا إلى أبداً ولنلكن أنا وولدي نواهي ولد العباس ولتدوسن خيولي بطونهم ، فلا تخش على شيئاً مما ترى . فكسب عامل الرملة إلى عامل دمشق جواب كتابه بأنه ما رأى هذا الرجل ولا هذه الصفة ولا علم يجوازه إن كان قد جاز ، وإن لم يكن جاز فنحن نرصد على كل طريق إن شاء الله . قال جعفر بخدد المهدي ع م البيعة على عامل الرملة وأقمنا عنده يومنا ذلك وليتنا . قال فسقطت في تلك الليلة نجوم فخرج المهدي والقائم صلوات الله عليهما والعامل والجماعة إلى سطح دار العامل ينظرون إليها ، وقد انقلبت المدينة بهراخ الناس والابغال الى الله عز وجل ، قال وأحسبه كان سقوطها تلك الليلة في سنة تسع وثمانين ومائتين ، وأظنه قال في شهر رجب . قال فرأيت المهدي ع م قد شد يده على يد العامل وقال هذه النجوم إحدى دلائلي ومن بعض علاماتي قال ثم دعا المهدي ع م محمد بن عزيزة المتقاسم ذكره وقال نحن نسير بالغداة على بركة الله وعونه ، فارجع أنت إلى سلمية واجمع لك من قدرت عليه من القوغاء والعوام وخذ بيدك فأسأ وأفرق عليهم ما استطعت من القووس وسبنا بكل ما تقدر عليه ، وانسب إلينا كل قبيح واحمل العامة على هدم دورنا ، فإذا صح لك ذلك فاعمل على أن تقلب العلو على البركة التي تحته حتى لا يتبين لها أثر ولا يعرف لها خبر ، فإذا

فرغت من ذلك فاخرج بهم إلى النخلة التي على باب المدينة ، فاقطعها وأظهر لهم أن تحتها كانت تمعد العقود لئيم لك قطعها ، فإذا فرغت من ذلك كله فاقم حتى يرد عليك أمرى بالقدوم على في الوقت الذي يصلح فيه قدومك إن شاء الله

قال جعفر والسبب في ذلك أن الامام ع م كان قد حفر بركة ورسها وأتقنها وملأها أموالاً ثم رص فوقها وبني عليها بركة أخرى على قدرها وأجرى إليها الماء فكان لا يبرح الماء منها شتاء ولا صيفاً ، وكان أكثر جلوسه عليها . قال وسبب قطع النخلة أن أموالاً أتت الامام ع م في الليلة حسب ما كان يرد عليه ، فغلط من قدم بها بباب السرداب فلم يذكره حتى قرب من باب المدينة ، فلما خشى أن يفضحه الصبح دفن الأموال التي قدم بها تحت النخلة التي بقرب باب المدينة ، أو من سور المدينة ، الشك مني

قال وسرنا من الرملة الى مصر فاستقبلنا أبو علي الداعي وكان مقبلاً يدعو بها وأكر دعاة الامام من قبله ، وكان فيروز الذي دعاه ورباه وزوجه ابنته أم أبي الحسين ولده ، فقدم اليه المهدي ع م قبل دخولنا مصر بأن لا ينزله عنده ولا عند من يشار اليه بشيء من أمرنا وأن ينزله عند من يثق به ، فأنزله عند ابن عياش . قال فما أتينا إلا يسيراً حتى ورد الرسول الى مصر في طلبنا ، قال فوجه صاحب مصر في ذلك الوقت الى ابن عياش فأعلمه بالرسول وأقرأ عليه الكتاب ، فقال له ابن عياش أما الرجل النازل على فوائته لا وصل اليه شيء إلا ما يصل إلى لأنه رجل هاشمي شريف تاجر من وجوه التجار معروف بالفضل والعلم واليسار ، والذي أتى الرسول في طلبه قد أعطيت خبره أنه توجه الى اليمن قبل ورود هذا الرسول بمدة طويلة . قال جعفر فقال العامل لابن عياش نحن نقضى حقك في هذا الرجل وحقه ولكن لا بد لنا أن نبدي عنراً بالقبض على بعض غلمانه ونقرره خوفاً من أصحاب الأخبار ، والأمر يجري له ولك على ما تحب ويجب إن شاء الله . قال جعفر وكنت ذلك الرجل المقبوض عليه وقدمت الى التقرير وعلقت وضربت أسواطاً يسيرة ضرباً خفيفاً لم يكن على منه بأس

وكان المهدي بالله ع م قد تقم إلى قبل القبض وقل لا توجعك نفسك إذا دفعتك إلى العامل دون أصحابك ، فإني أريد أن أردك إلى سلمية لتستخرج القميين الذين أمرتك بدفنها ، فليس معي من الغلمان من يعلم بهما سواك ، وإذا وقت للقرير قتل أنا رجل حر خدمت هذا الرجل بأجرة معلومة فعلى ما تقرروني ، ولم أخدعه إلا من قريب ، وأنا أرد عليه باقي أجرته وأرجع عنه إلى بلدي . قال ففعلت ما أمرني به وخلي العامل سبيلي فدخلت على المهدي ع م بالليل ، فقال لي بكر في الغداة ولا تلو على شيء حتى تصل إلى سلمية وتستخرج المال وتشترى منه أحمال قطن وتجعله في بعضها وتسرع جهنك ، واحذر أن تظهر لأحد بسلمية إلا لمحمد بن عزيزة وابنه منصور المعروف ببأي الليث وحسن ابن أختك ، وأنا أنتظرك باطرابلس المغرب ولا أبرح منها حتى أراك إن شاء الله

قال جعفر ولم نكن نشك أننا نريد إلى اليمن ، فلم يظهر سيره إلى المغرب إلا تلك الليلة ، قال جعفر فاشتد ذلك على كل من كان معه وشق علينا ذكر المغرب ، قال وكان أشدنا تقيراً لذكر المغرب فيروز ، قال فكبرت كما أمرني إلى سلمية . قال وكانت أول محنتي التي امتحنت بها بمصر وإن كانت لا تجرى فما جرى على بسجلماسة قال ولما صح عند فيروز خروج المهدي ع م إلى المغرب تغيرت نيته وعزم على النفاق ، وكان قد زوج ابنته كما ذكرنا أولاً ببأي على الداعي بمصر ، ومحمد أبو الحسين ابن أبي على الداعي ولده ، وقد بلغ عهد أبو الحسين هذا مع الأئمة المهدي بالله والقائم بإمر الله والمنصور بالله والمعز لدين الله صلوات الله عليهم المحل الجليل العظيم ، وكان داعي الدعاة . وكان قد سأل أبو على الداعي بمصر المهدي ع م المسير معه إلى المغرب ورغب في أن لا يفارقه فلم يجبه إلى سؤاله وأمره باللقام بمصر إلى الوقت الذي يصلح قدمومه فيه ، فشق ذلك عليه وانغم غماً شديداً

وخرج المهدي ع م من مصر وخالفه فيروز قبل خروجه من مصر ومضى إلى اليمن . قال جعفر فكان المهدي ع م يقول بعد هروب فيروز إني لأعجب من

رجلين مؤمنين أحدهما قمه فوقتنا والآخر قمه صحبتنا . قال ووصل فيروز الى داعي الين وهو رجل من الكوفة وكان السبب في اتصاله بالامام فيروز ، وهو أبو القاسم الحسن بن فرح المعروف بمنصور الين من بيت تشيع ، فلما وصل فيروز إليه لقيه بالتبجيل والتعظيم لما كان يعلم من محله عند الامام عليه السلام ، وخرج له من مسكنه وأزله فكان يقف على رأسه حتى ياذن له بالجلوس ، فأنظر له أن الامام إنما بحث به مشرفاً عليه إلى أن يقدم من المغرب بالساكر الى مصر ويكب إليه ليستقبله بساكر أهل الين ، فقدّر أبو القاسم أنه صدقه . وعلم فيروز ما عمل وأن المهدي ع م لا بد أن يكب الى الداعي يعرفه نفق فيروز ويأمره بما يشاء ، فاصطفى لنفسه وصيفاً من غلمان أبي القاسم فأحسن إليه فوق ما كان يحسن إليه مولاة حتى صار أثر عنده من مولاة ، وقال له لا تكلم عني ما يحدث على مولاك في كل وقت ، ولا ما يتحدث به ويدبره في الليل والنهار . قل وكان ذلك الوصيف لا يكلم عنه شيئاً إلى أن ورد كتاب المهدي ع م مقروناً بكاب الداعي أبي على بمصر صهر فيروز زوج ابنته يرفان أبا القاسم كيف جرت قصة فيروز ويأمره المهدي بقتله . فلما ورد الكتاب عرف ذلك الوصيف فيروز بورود ما ورد من ذلك . فهرب لوقته وطلبه الداعي أبو القاسم فلم يدرك أي الجهات سلك ، ولم يزل يبحث عنه الى أن بلغه أنه وصل الى علي بن الفضل الجيثاني وأنه أقتنه وأفسده . فلما علم أبو القاسم الداعي بموضعه وأنه قتل علي بن الفضل وأهل بلده وشعوز لهم ودعاه وأهل بلده الى نفسه خرج إليهما أبو القاسم وحاربهما مدة طويلة الى أن ظفر بهما وقتلها

قال جعفر ثم جرى على الامام ع م في طريقه مع القافلة عند خروجه من مصر وعند وصوله الى الطاحونة من البربر من أخذ بعض رحله بعد أن نبت القافلة وكب كانت للمهدي ع م فيما علوم كثيرة ، فكان أسفه عليها أشد من أسفه على غيرها مما ضاع له ، إلى أن جمعها الله عز وجل وقت خروج القام الى مصر في السفرة

الأولى . قال جعفر فلما وصل المهدي ع م الى طرابلس فرق كل من كان معه ما خلا طيب والقهرمان ، وأخذ عهد بن أحمد أخا أبي عبد الله الداعي ببلد كامة الى القيروان مع من كان معنا من الحكاميين الذين كانوا يفتنون إلينا الى سلبية ليصل معهم الى أخيه ببلدة كامة ويعرفه قرب المهدي ع م منه ، فوصل أبو العباس عهد بن أحمد هذا الى القيروان

قال جعفر وكان قصد المهدي ع م الى أبي عبد الله ببلد كامة . قال فلما وصل أبو العباس الى القيروان بلغه أن الكلب وصلت الى زيادة الله صاحب المغرب بطلب المهدي ع م وصفته وأنه أفلت منهم بمصر وأنه أمر بالسؤال عن المهدي ، فأخبره بعض من كان في القافلة أنه تختلف بطرابلس وأن أبا العباس عهد بن أحمد من أصحابه ، فرام التستر فلم يمكنه ولم يجد أحداً يعرفه فيثق به ويعطى إليه ، فقبض عليه زيادة الله وقرره فانكر وقال إنما أنا رجل تاجر ، فحبس واتصل حبسه بالمهدي ع م

قال جعفر واتفقت للمهدي ع م قافلة بعد وصولي اليه بالمال الذي وجهني في طلبه يريد بجماعة على طريق قسطنطينية ، فحمد الله على سلامتي وعلى ما اتفق له منها ، ورحل عنها وأخذنا على نفوسه الى ساطلة من قسطنطينية ، فنزلنا بمدينة يقال لها توزر وأقمنا بها أياماً الى أن عيّدنا بها وخرجنا منها في يوم العيد الى بجماعة . قال فاذكر أن المهدي ع م قال لي يوماً ونحن مقيمون بها أخرج فاطم لي خروفاً صغيراً سمياً فان وجدته فاشتريه واشوه وبعي به . قال فخرجت أطلبه فقال لي رجل من أهل البلد عندي حاجتك فسر معي الى منزلي ، فسرت معه فادخلني الى بيت فيه كلب كبير الشعر في عنقه سلسلة عظيمة وقد احمرت عيناه ، فقال لي اليوم شهرين أطعمه التمر وهو في سلسلته لا يتحرك وقد ضاق به جلده من الشحم ، قال فاذا القوم ياكلون الكلاب ويسمونهم بالسماء الحرفان . قال ووثب إلى الكلب من السلسلة وهو كلاًس ودبة فلم أشك أنه قطعها وخرق بطن جوفى فوليت هارباً منه وأنا لا أصلق بالنجاة منه الى خارج الدار وصاحب الدار يدعوني من خلفي وأنا لا ألقى عليه ، ولا أطعم

في النجاة الى أن دخلت على المهدي ع م وقد طار عقله ويدي على فؤاده . فلما رآني
منعوراً قد امتنع لوني قال وما ورائك ، قلت له يا مولاي على هذا البلد وأهله لعنة
الله ، قال كيف ويحك ، قلت خرجت أطلب ما أمرتني به فجري على كيت وكيت ،
وحدثته القصة . فما زال هو ومولاي القائم يضحكان مني ويدثناني حتى هدئت . فلما
كان بعد ذلك بيوم أو يومين تقدم إلى أن أطلب له مزيئاً ، وقال لي أجهد في أن
يكون غريباً . قال فخرجت فلبيت مزيئاً عليه أثر السفر ، فقلت له أغريب أنت ، قال
نعم قلت متى دخلت هذا البلد ، قال في يومى هذا . فأخذته معي وحثت به اليه
وعرفته أنه غريب ، فلما رآه سأله عن اسمه وعن بلده وهل هو حر أو مملوك ، وكذلك
كانت عادته عليه السلام إذا رأى شخصاً لا يعرفه لم يكلمه ولم يؤانسه حتى يسأله عن
إسمه ونسبه وبلده ، فلما سأله عن جميع ذلك عرفه الرجل أنه من أهل إنريقية من
القيروان وأنه غاب عنها مدة طويلة الى بلد كامة ومنه وافي الى هذه المدينة . قال
له كيف استطعت دخول بلد كامة والمقام فيه على ما قيل فيه من الفقر والفساد .
قال له والله يا مولاي ما لله ولرسوله سنة صحيحة إلا ببلد كامة ، قال له المهدي ع م
هذا خلاف ما وردت به الأخبار من كل الجهات عن الرجل الخارجى بها ، فقد
قيل أنه لقد ختم وأحل لهم البنات والأخوات ورفع عنهم الصوم والصلوة . قال له
المزني والله الذي لا إله إلا هو ما من هذا يا مولاي قليل ولا كثير ، ولا لله دين
إلا الذي عليه الرجل الذي ببلدة كامة . فقال له المهدي ع م ما الذي استحسنف من
أصالة حيث أراك تمدحه هذا المدح الذي لا يجامعك عليه أحد ، فقال له والله يا مولاي
لقد شاركت شريكاً وقلت له أعزم بنا ندخل مدينة سطيق ونعمل بها مدة شهر ، فما
قسم الله عز وجل لنا من رزق قسمناه بيننا ، فسرنا إليها فلما أردنا الدخول من باب
المدينة منعنا من الدخول بسلاحنا إليها ، قلنا لهم فكيف فعل به وليس نفرض
هاهنا أحداً نودعه إياه ، فقالوا لنا اطرحوه خلف سور المدينة ، قلنا وكيف نضيع
سلاحنا ، قيل لنا اطرحوه ولا تخافوا عليه ، قال فطرحناه ودخلنا المدينة واحتسبنا

لأن الرجوع شق علينا بعد أن وصلنا إلى المدينة ، فاقمنا فيها شهراً ، ثم خرجنا فاذا سلاحنا بجاله ما ضاع لنا منه شيء ، فهذه يا مولاي سيرة رجل يرمى بالكفر وتبديل الشريعة . قال جعفر فرأيت وجه المهدي ع م يتلألأ ، قال ثم قضى شغله وأمر له بدراهم كثيرة وانصرف

قال وخرجت بعد ذلك اليوم أشتري باذنجاناً فلم أجد منه ما يصلح إلا عند رجل ما رأيت قط في الناس أشد شراً منه ، فأكلف ساعتين ، فلما أخذت منه ما احتجت إليه وزنت له القضة ، فكلمنا وزنت له شيئاً رد على منه وقال هذا زيف وهذا ردى حتى دكني وأنا غافل لم أظن به إلا بعد حين ، فلما علم أني دريت به وثب على وصاح بالعامة وقال هذا رافضي وخدش وجهي وضم على أطواق ولطم خد وجهي فلم أتخلص منه إلا بعد جهد . قال جعفر فلما وصلت بعد ذلك مع المهدي ع م إلى إفريقية وفتح الله له ع م رفع إليه أن رجلاً من قسطنطينية جمع إليه أهله وتملك عند هروب زيادة الله ، فأنفذ عاملاً إلى البلد قبض عليه وأنفذه إلى المهدي ع م بمدينة رقادة . قال فلما وصل قال لي المهدي ع م أخرج واسأله ما حمله على ما فعل ، قال فخرجت إليه فاذا هو صاحبي الباذنجاني الذي وثب على وفعل بي ما فعل . فرجعت إلى المهدي ع م وعرفته ، فضحك وقال الحمد لله الذي أمكك منه ، فأخرج واضرب عنقه إلى أئنة الله ، قال فخرجت به إلى باب القيروان فضربت عنقه وصلبته

رجع الحديث ، قال فاقمنا بمدينة توزر إلى أن عيدنا وخرجنا منها في يوم العيد بعد أن صلينا العيد ، وساننا المهدي ع م أن يقيم حتى يتقضى العيد ورحل في ثابته فلم يجب مؤالنا . وساعده الليل وأهل القافلة بعد أن أنقضى عليه الليل وذكر إحسانه إليه ورحل به وبالقافلة إيجاباً لحقه على ما كان يوليه . وصرنا نريد بمجلماسة على طريق الصحراء ، فعبسنا ذلك اليوم تعباً شديداً عظيماً ، ولم يدع المهدي ع م الليل ينزل بنا ، وكلما خبر أهل القافلة من النصب ولاموا الليل قال لهم والله لو

كلفتى أبو محمد أيده الله أن لا أنزل إلا بسجاسة لما خالفته ، فلم يزل على ذلك الى هوي من الليل . قال فلما نزلنا قتل المهدي ع م اليوم نزل الرسول في طلبنا بمدينة توزر ، قال جعفر وكان والله كما قال ، ثم سأل المهدي ع م الدليل في تلك الليلة كم مقدار ما قطعناه ذلك اليوم ، فقال يا مولاي بيتنا وبين توزر أربع مراحل . فقال جعفر ولم تنزل وزحل الى أن وصلنا سجاسة ، وصاحبها في ذلك الوقت اليسع بن ممدار وهو بربري . قال جعفر فكان المهدي ع م قد لقي قبل دخولنا سجاسة رجلاً سيماً حسن الهيئة ومعه ولد له وهو يريد إليها تجارة معه ، فسأله المهدي ع م وقد جمعها الطريق عن اسمه ونسبه وبلده فعرفه أنه مطلبى وبلده القيروان ، فحادثه المهدي ع م وآنس به ولاطفه فوجده متشيعاً ففتش عقله فلما رضيه أخذ عليه

قال جعفر فلما وصلنا إلى سجاسة استأجرنا بها داراً حسنة من رجل يعرف بأبي حبشة للمهدي ع م . قال محمد بن محمد البجلي حدثني طاهر الوزان لبيت المال وقد جرى شيء من ذكر وصول المهدي ع م إلى سجاسة ، قال حدثني علوش الرائض قال : بينما نحن في الاصطبل بالمنصورية إذ خرج علينا المعز لدين الله صلى الله عليه وهو ضيق الصدر من شدة الحر ، جلس في مجلس رائج كبير الهواء في الاصطبل يشرف فيه على الخيل ، فلما استقر به موضعه دخل عليه في الاصطبل جعفر الحاجب ، فقال له عليه السلام ما جاء بك يا جعفر في هذا الوقت ، فقال له بلغني أن مولانا ع م خرج من عند الحرم إلى الاصطبل فعلت أنه لم يخرج في هذا الوقت إلا لضيق صدره ، فجت أنعرف منه ما السبب لضيق صدره عليه السلام فأشاركه في الرأي وأوانسه . فقال له صلوات الله عليه والله ما خرجت إلا من شدة الحر ، فرأيت أن أخرج إلى هذا الموضع الرائح وآنس بالنظر إلى الخيل . فقال له يا مولاي أتأمن لي أن أحدثك بحديث عجيب شاهدته بسجاسة مع مولانا المهدي ع م أذكر فيه ضحك من الحر ، فقال له أي والله فحدثني . فقال يا مولاي نزلنا بسجاسة في دار تعرف بدار أبي حبشة ، وكان إلى جانب الدار بستان ملصق بها وفي الدار باب يفتح إليه ، فلحق المهدي ع م

في يوم صائف مثل هذا اليوم حر عظيم ، فقدم إلينا بآن نفث باب البستان ونفث
في أروح موضع فيه ليجلس فيه من شدة الحر الذي كان في ذلك اليوم ، ففتحنا البستان
ودرنا فيه فوجدنا شجرة كبيرة تحبها رواح عظيم ، ففرشنا له تحبها فخرج القائم
صلوات الله عليهما معه جلس تحت الشجرة ، قال ومثي القائم ع م في البستان يطوف
مع بعض الفلمسان حتى انتهى إلى عين قد استنقع فيها ماء يسير ، قال فزّل عليه القائم
ع م وغسل منه يديه ووجهه وأنزل رجله فيه ، فما هو إلا أن صارت رجلاه في
اناء حتى جرت العين جرياً عظيماً وقوى جرى الماء فيها ، فلما عين البستاني ذلك صاح
بأعلى صوته إني بالله وبالمهدي . فقال المهدي ع م انظروا من هذا وعجلوا على به ،
فبادرنا إلى الرجل وجئنا به إلى المهدي ع م بعد أن نبناه عن الصباح ، فقال له ما
لك يا هذا تشيط بدمائنا ، ومن أين علمت أنني المهدي ، أترك دسيساً علينا . فقال له
يا مولاي في هذا البستان عين لها مدة طويلة قد غار ماؤها ، وقد رويت عن آبائي
وأجدادي أنها لا تخرج حتى يدخل المهدي هذا البستان وينزل رجله فيها هو أو
ولده ، وقد رأيت ما كنت أرويه عنهم اليوم عياناً . فقال له المهدي ع م فاذا علمت
هذا وضح عندك بما عاينت اليوم أترى أن تشيط بدمائنا ، فقال له لا والله يا مولاي
ولو قدرت أن أخبثكم في أحنائي وأطبق عليكم أضافي لفعلت ، ولكن يا مولاي أسألك
في حاجة ، قال له المهدي ع م وما هي ، قال هذا البستان كان لأبي وجدتي يتوارثونه
عن أجدادنا ، فلما كان هذا الوقت غضبنا عليه اليسع بن مدرار وأخذنا منا فتحن فعل
فيه بأجرة ، وأنا أعلم أن الأمر إليك يصير ففضل على برده . فوعده المهدي بخير وأحسن
إليه وأمره بكمكان ما عين فلزم الرجل الكمان إلى أن فتح الله عز وجل للمهدي ع م
بعد أن وصل أبو عبد الله لمحاربة ابن مدرار بالساكر العظيمة وجرى ما ذكرناه في
آخر الكتاب من أمر المهدي ع م واجتماعه مع أبي عبد الله والمضارب التي ضربت له
لنزوله عليه السلام ومن تسليم الكاميين عليه بالترتيب الذي ذكرناه في آخر الكتاب
وهروب ابن مدرار وأخذنا بعد هروبه . قال وإذا بالرجل البستاني على باب المضرب

يصيح بأعلى صوته إني بالله وبالإمام المهدي فلما سمعه المهدي ع م عرف كلامه فقال لي اخرج إليه وبالغ في الاحسان إليه ورد عليه بستانه وخوله ما حوله من البساتين . قال فوجب المعز لدين الله ع م من هذا الحديث واستحسنه ولم يزل يردده سائر يومه قال جعفر وكان المطلبى يكثر الوقوف عند المهدي ع م بسجلماسة ويأنس به ويأكل معه ولطف به وتحقق به . فلما فرغ المطلبى من تجارته استأذن المهدي ع م في الرجوع إلى القيروان ، فقال له المهدي لولا عن تلمحي وتلحق طوائفي وعبيدي وجميع من معي ومن يعرفني وأعرفه لما تركك تمضي في هذا الوقت ، ولكن اذهب في حفظ الله ، وفي أي وقت رأيت الداعي ببلدة كامة فتح إفريقية وملك القيروان ونزل مدينة رقادة فاخرج إليه وسلم عليه وعرفه بنفسك ، فسأكب إليه وأعرفه بك وأتقدم إليه بما تقف عليه إن شاء الله ، فاذا رأيته قد عزم على الخروج إلى سجلماسة فاخرج معه وأنفذ إلى ابنك هذا معه . وكان حينئذ معه وهو شاب قد اخضر شاربه

قال جعفر وإنما أراد المهدي ع م باتخاذ المطلبى ليعرف عبد الله الشيعي بالمهدي ع م ، لأن الشيعي الداعي ببلدة كامة لم يكن رأى المهدي . وإنما ابتداء أمره أنه كان رجلاً صوفياً جاراً لأبي على الداعي بالكوفة هو وأخوه أبو العباس محمد بن أحمد بن زكريا ، وأبو عبد الله حسين بن أحمد بن زكريا . وكان أبو العباس هذا أكبر سنّاً من أبي عبد الله وكانا شيعيين جميعاً ، فلما علم بخروج أبي على الداعي إلى مصر سالا صهره فيروز ورغبا إليه معاً بالجوار والتشيع ولم يكونا أبصرا الإمام ولا وصلا إلى رؤيته ، فسأل لهما فيروز الإمام بعد أن أخذ عليهما فيروز ورباهما وفقهما في إنفاذ أبي عبد الله حسين بن أحمد إلى مصر ثم إلى أبي القاسم الداعي باليمن ليعينه فلما تدب إليه ، وإنفاذ أخيه أبي العباس إلى القاسم بمصر مع أبي على الداعي بها ، فأجاب الإمام ع م سؤاله فتفد أبو عبد الله من مصر إلى اليمن وأقام أخوه أبو العباس بمصر مع أبي على . ولم يزل أبو عبد الله باليمن وقد أصاب أبا القاسم مستغنياً عنه ، وقد تم له كل ما كان

يؤمنه إلى أن كتب الإمام ع م إلى أبي القاسم بانفاذه إلى مصر . فلما وصل إلى مكة
اجتمع مع الكاميين فصحبوه إلى مصر ثم إلى المغرب إلى بلدهم على أمر الإمام ع م ولا
رأى المهدي ع م . ولم ينزل أخوه أبو العباس يتخدم أباً على مصر وينفذ رسائله إلى
الإمام على يدى فيروز ، إلى أن سئل فيروز ورغب إليه بعد خدمة كثيرة في مدة طويلة ،
بأن سئل الإمام في الأخذ عليه ، فأجاب الإمام ع م سؤنه وأخذ عليه من خلف
ستارة ، ثم رفعت من بعد لأخذ عليه فرأى الإمام والمهدي والقائم معهما وهو طفل
صغير صلوات الله عليهم أجمعين

رجع الحديث إلى وداع المطلبى للمهدي ع م . قال جعفر فودع المطلبى المهدي ع م
وانصرف إلى القبروان . قل وتقدم إلى المهدي ع م في تلك الأيام بشراء خادم من
حلب دخل في ذلك الوقت إلى بجلامة ، فاشتريت غلاماً نظيف الوجه سماه المهدي
صندلاً وهو الغلام الذى كنز استشهد ببلد كرامة مع القم عند خروجه إلى الماوطى
الخارج بها بعد وصول المهدي ع م إلى رقادة ، وكانت لهذا الغلام شجاعة رزقه الله
بها الشهادة . قال وتقدم إلى أيضاً في شراء غلام آخر رومى لمولانا القائم فاشتريت
رومياً صائفاً من امرأة من أهل بجلامة سماه مسلماً . قال فاذا هو عليه السلام يدرى
ما يجرى علينا من الامتحان فاستعد لنفسه ولقائم ع م من يتخدمهما

قال جعفر فلما قبض علينا ونقل القائم عن المهدي ع م إلى دار غير الدار التي كان
ينزلها المهدي بعث معه المهدي ع م مسلماً يتخدمه ويؤنسه ، وبقى مع المهدي ع م في
الدار التي نزلها أولاً صندل الخادم . قال جعفر وطرحنا نحن في الحبس أنا وطبيب وإيو
يعقوب القهرمان ، وكان المهدي ع م ينفذ صندلاً كل يوم يعرفه أخبار القائم ع م
وأخبارنا وينفذ إلينا نفعاتنا مع صندل . قال جعفر والمهدي والقائم ع م مبعجلان
معظمان في منزلها قد هيبما الله عز وجل في عين صاحب بجلامة وعظمهما في قلبه ،
وإنما كانت صولته علينا يعذبنا كل يوم بالسوط ، فأما أبو يعقوب القهرمان فإنه أقر
بعد أيام

قال جعفر فتذكرتني قلت له في اليوم الذي أقر فيه بعد أن ردونا إلى السجن وقد لكتته : يا ابن الخناء لم أقررت ، فقال لي يا خليلي أوجعني والله السوط . قال جعفر فلم يعذب أحد منهم عذابي لأنهم أقروا وما أقررت ، وأما طيب فلم يصرح لهم ولكن قال لهم لما طال علينا العذاب يا قوم إن كان قد صح عندكم ما قيل فينا فاقطعونا وأريحونا من هذا العذاب الذي نحن فيه . وأما أنا فما وجلت في حيلة ، وكان ذلك مما زادهم على غيظاً ، فضربوني بالسوط وضربوا في أعفاري بالقضيب حقاً على ليبروني على الاقرار فتبختني الله فضله . قال والله إنني لأعرف أني عطشت يوماً في السجن وأبطأ علينا السقاء الذي كان يسكب لنا الماء ، فدعوت السجناء ورغبت إليه في شربة نحو مائة مرة ، فكان جوابه بعد هذا كله أن رماني بغير كسر به أمتاني فشربت دم في ، ولشدة غيظهم علينا حبسونا في خلاء السجن وكأ إذا غنا نجعل خلودنا لضيق المكان الذي نحن فيه على مرفقة الحلاء إلى أن فرج الله عنا

قال جعفر وفتح أبو عبد الله إفريقية سنة ست وتسعين ومائتين ، فأقام بها أشهر نحو الثلاثة إلى أن أقعد قواعد البلد وأمر الرعية ، ثم رحل عنها يريد سجلماسة في طلب المهدي ع م ، واستخلف على إفريقية أبا زاكى تمام بن معارك الأبحاني ثم التائي وعبد بن أحمد بن زكريا المكنى بابي العباس أخا أبي عبد الله . ووافي جعفر بن عبيد رقادة بالحرم قبل دخول مولانا المهدي ع م إلى رقادة أو بعد وصوله ، الشك من عبد مولانا عليه السلام بعد عهده بالحديث من الوقت الذي سمعه

قال جعفر وتوجه أبو عبد الله حسين بن أحمد إلى سجلماسة بالجيش العظيمة ومعه المعروف بابي القاسم المطلب ، وكان المهدي ع م قد كتب إلى أبي عبد الله يوصيه بالمطلب ، ويأمره بحفظه وصيائنه والمبالغة في الاحسان إليه ورفع العشر والخراج وجميع الثمن عن ضياعه ، وأن يرفع منزلته ومنزلة ولده معه ويكرمهما ويخصهما بنفسه ويحمل ولده معه عند خروجه إلى سجلماسة ويوصي من يخلفه بإفريقية في أبيه بمثل ما أوصاه المهدي

ع م ، فحمل أبو عبد الله ولده أبا القاسم بن الطليح معه إلى بجماسة بعد أن امتثل كل ما كتب به إليه المهدي ع م فيما

قال جعفر فلما وصل أبو عبد الله إلى بجماسة وضع عليها الحرب بعد أن راسل البيع بن منرار أمير البلد في إخراج المهدي ع م إليه وضمن له بالانصراف عن بلده على المودة ، فامتنع عليه وضيق عليه وسبق على المدينة بالحرب وأحاطت العساكر من كل الجهات بجماسة بعد حروب عظيمة ، فلما رأى البيع ما لا طاقة له به استشار من معه من أهله بالحيلة في الاختلاس ، فقال له بعض من استشاره اقتل هؤلاء المتهمين عندك فإن كانوا أصحابهم قالت جمعهم وأبطلت عليهم منهيهم ، وشتت كلمتهم ، وقال آخرون بل تحسن إليهم فانهم يكتفونهم عنك إن كانوا أصحابهم ويكافونك عن إحسانك إليهم

قال جعفر ولكن قد أتهم أيضاً بهذا الأمر رجل من التجار يعرف بابن بسطام ، وذلك أن قوماً من التجار حسدوه على نعمته مع شركن فيه فأرادوا زوال نعمته وهلاكه ، فاجتمعوا إلى البيع وقالوا له إن الرجل الذي يطلبه السلطان ليس هو مولى هؤلاء المعذبين عندك وإنما هو هذا الرجل يعني ابن بسطام ، فأمره بلزوم منزله . قال جعفر وكان ذلك مما شككه في المهدي ع م فتوقف عن عذابنا

رجع الحديث إلى مشورة ابن منرار . قال جعفر وقال له بعض من كان يثق به ويرجع إلى رأيه : القوم قد أحاطوا بنا عن كل جانب وليس لنا بهم طاقة فإن كنت قتلت هؤلاء القوم قتلوك بهم وقتلونا . والرأي لنا ولك أن تخرج هؤلاء الرجال إليهم واحداً واحداً ، فمن كان منهم صاحب القوم اشتغلوا عنك وعنا وقت خروجه إليهم ، فعند ذلك نجد نحن لا شغلناهم الفرصة للهرب . ومع هذا فإنه إذا وصل إليهم صاحبهم لم يكن له ولا لهم اهتمام إلا القبول إلى إفريقية خوف أن يبلغ زيادة الله بن الأغلب الهارب من بين أبيهم أنهم انصرفوا عن إفريقية إلى بجماسة ، فيرجع إليها طمعاً منه لبعدهما بين البلدين ويحشد بها العرب ويخصن منهم فيصعب الأمر عليهم ، فإذا انصرفوا عن البلد بصاحبهم رجعنا إليه

قال جعفر فاتفق القوم على إخراج ابن بسطام التاجر الذى وثى التجار به وأخرجوه إلى أبي عبد الله ، فلما رآه أبو عبد الله ترحل إليه وقرأ أنه المهدي ع م ، فترجل ابن بسطام لترجل أبي عبد الله ، فلما رآه أبو عبد الله قد ترجل لترجله ركب فرسه ولم يلتفت إليه . ودعا بابي القاسم بن المطلبى وقال له الزم على يميني ولا تفارقني فلهذا وجهك معي الإمام ، ولو كنت معي ما زلت لرجل من سائر الناس . قال جعفر وذلك أن أبا عبد الله لم يكن رأى المهدي ع م كما قد ذكرنا أولاً ولا عرفه ، وإنما تقدم من قبل أبي القاسم صاحب العين وأنفذ معه رجلاً يائياً يعرف بابن أبي الملاحف فلقى الكامين بمكة وخرج معهم إلى مصر وكانت لهم معه أخبار في طريقه إلى المغرب يطول شرحها ، قد ذكرها القاضي النعمان بن عبد في كتابه الذى ألفه في اجتهاد الدولة الطالبية ، فأتاهم ببلد كاسية إلى أن صح له ما يريد ، ولم يكن رأى المهدي ع م رؤيا عين ولهذا تقدم المهدي ع م بجمل ابن المطلبى معه ليريه المهدي ع م لأنه رآه مع أبيه حيث اجتمع معه بسجلماسة وأخذ عليه

رجع الحديث إلى حديث ابن بسطام وأبي عبد الله ، قال ووقف ابن بسطام تحت ركاب أبي عبد الله يحرضه على فتح المدينة ويعرفه سلامة المهدي وسلامة القائم صلوات الله عليهما . قال جعفر فلما زاد البلاء على أهل بسجلماسة ورآهم أصحابها لم يلتفتوا إلى ابن بسطام بسث إلى المهدي ع م بفرس كيت وقال له اخرج عنا إلى هذا الرجل إن كان صاحبك ، قال جعفر فخرج المهدي ع م على الهيئة التي كان عليها جالسا في منزله وعليه ثوب ديبق وغلالة يثرب وعلى رأسه منديل عرضى سطوى قد جللاه على رأسه وكفّيه وفي رجله قملان عريان ، فلما فصل عن مجلسه وانتهى إلى حيث تبين للتأمل قال ابن المطلبى لأبي عبد الله هذا مولاي ومولاك ومولى الناس جميعاً ، فنزل أبو عبد الله عن فرسه وابن المطلبى فنزل الجيش كله وقبل أبو عبد الله الأرض وقيل الناس معه وغدا الناس خلقه يقبل الأرض والناس يقبلون خلقه حتى انكب على حوافر فرس المهدي بالله صلوات الله عليه ، ثم رفع رأسه فقبل ركاب

المهدي عليه السلام وقد خفته العبرة ، فآخذ المهدي ع م بيده رأس أبي عبد الله وأقبل بوجهه إليه وقال له ابشر بخير يا حسين ، فاندفع أبو عبد الله بالبكاء ولم يحرك جواباً من شدة ما دخله من هيبته المهدي ع م والسرور به ، قال له المهدي ع م وهو متبسم بحمد الله ويشكره ويثني عليه قدم يا حسين فرسك ، قال وكان أبو عبد الله في ذلك اليوم قد ركب فرساً أذهب ، فإدرك أبو عبد الله يعدو حتى أخذ الفرس من يد الغلام وقدمه بيده إليه وألصقه بجانب الفرس الذي كان تحته وأدخلها في ركاب فرس أبي عبد الله واستوى عليه راجياً وحول وجهه عليه السلام إلى المدينة . قال جعفر حدثني أبو القاسم بن المطلب لأني كنت في المطبق لم أعين ذلك قال وفي وقت اشتغال الناس بالسلام على المهدي ع م وازدحامهم للنظر إليه والسلام عليه والسرور به انسل البع بن مزار وأصحابه هاربين من المدينة على وجوههم إلى الصحراء يريدون إلى صناجة المشركين الذين في داخل المغرب الذين هم أصل صناجة المسلمين الذين منهم زيرى وولده

قال جعفر وتقدم المهدي ع م إلى أبي عبد الله بفتح المدينة وقال للناس شأنكم بها ، قال فما تم الكلام حتى ركب الناس المدينة من كل الجهات وضحوها من وقته ذلك ، ونبت وكسر المطبق علينا ونهبه ونهبنا مع من نهب من المحبين ، قال وتقدم المهدي ع م إلى أبي عبد الله بطلب القائم ، وقال له أنفذ إلى الحبس من يغلص منه غلاماً ويتقدم إليهم يدلونك على موضعه

قال جعفر ولما كسر الحبس ونهبنا وجردنا خرجنا ندور في أزقة المدينة وشوارعها وغن عراة ، قال وإذا طيب قد أصاب برئساً أبيض خلقاً فتوزعنا ، وصعدت أنا وهو وأبو يعقوب التهرمان على سطح بيت فنظر إلى مواكب كامة يدورون في المدينة ، قال وإذا بهم لما طلبونا في السجن ولم يجدونا بقوا حيارى لا يدرون لنا موضعاً وليس يعرفوننا فيأخذوننا معهم لنلهم على موضع القائم ع م ، فقال لي طيب ويحك والله ما أظن هذه المواكب تمر ونجى إلا في طلب مولانا أبي القاسم وما أظنه

اجتمع بعد مع أبيه ، فصالح حتى نسا لهم . فلما قرب منا قوم منهم قلنا لهم يا إخواننا نحن عبيد مولانا المهدي ع م المحتنون بالسجن والعذاب ، فان كان مولانا المهدي ع م لم يجتمع بعد بمولانا أبي القاسم وإنما بعثكم في طلبه فنحن نعرف موضعه ، نخذوننا معكم حتى ندلكم على موضعه . فلما سمعوا مقالتنا وثبوا إلينا فكسونا ثلاثة أبواب وثلاث عائم وحملونا على ثلاثة أفراس ، فصرنا معهم حتى وقفنا على باب الدار التي فيها الامام أبو القاسم عليه السلام ، فدعونا مسلماً وصنلاً فلم يجيبنا أحد منهم . قال وكان صنل لما خرج المهدي ع م الى أبي عبد الله أتانا الى السجن فصرنا بخروج المهدي ع م ، فقلنا بادر الى مولانا أبي القاسم وعرفه وأقم عنده ، ففضى إليه وصار هو ومسلم مع القائم ع م ذلك اليوم في الدار التي كان فيها القائم . قال فلما طال وقوفنا على باب الدار ونحن ندعو بمسلم وصنل ولا يجيبنا أحد خشينا من الكاميين أن يقتدروا أنا كذبنا فيقتلوننا ، فدعوت ودعا معي طيب ، يامولانا يا أبا القاسم افتح لنا الباب واخرج إلينا ، فنحن عبيدك وهؤلاء كاماة أولياؤك ، قد فتح الله لمولانا المهدي وأعجز لكم الوعد الذي وعدكم ، ومولانا المهدي قائم على فرسه يطلبك منذ اليوم فاخرج إلينا فلما سمع مقالتي ع م شك في كلام طيب فقال لي يا جعفر أمعك طيب ، قلت نعم يا مولانا افتح الباب . قال جعفر فما تركه الكاميون لما سمعوا كلامه حتى يفتح الباب بل وثبوا على الحيطان وكسروا الباب وهجموا على القائم وحملوه على أعناقهم وقدموا اليه خير فرس كان معهم فركب ومضوا به ، وتركونا حيارى بعد أن كنا ثلاثة صرنا خمسة أنا وطيب وأبو يعقوب ومسلم وصنل . قلنا ما الرأي ، قال القوم نخرج الى العسكر : قلنا لهم إن خرجنا لم نأمن من أطراف العسكر أن يخرجوا علينا فيقتلوا أنا من العدو وهم غم لا يعرفونا ولا يعرفون أنا عبيد المهدي ع م ، وإن عرفناهم خشينا أن يكذبونا ويقتلوننا ، ولكن نرجع الى الدار التي كان فيها المهدي ع م ، فانه إذا رأى القائم لم يكن له شغل غيرنا ، وهو يعلم أننا لا نوجد إلا فيما يسبب ما ترك فينا

قال وقد نهب كرامة المدينة كلها ما خلا الدار التي كان فيها المهدي ع م والدار التي كان فيها القائم ع م ، فان الله أعاهم عن الدارين . قال صندل فاذا عزمتם فاحملوا معنا الرجل الذي في دار مولانا أبي القاسم الى دار مولانا المهدي بالله ع م ليجمع الرجل كله في موضع واحد ، قال خملناه حتى أوصلناه الدار . قال وكان قد قال لنا صندل وقت دخل إلينا الى السجن إن مولانا المهدي ع م أمره قبل خروجه من الدار اني أبي عبد الله بكان يطرح في المطاير التي كانت في الدار كل شيء له من ثياب وفرش ومال وأثاث وهو قائم على رأسه ، قال فبقدر ما طرحته وردمت عليه وافاه رسول البيع بالخروج الى أبي عبد الله . قال وجلسنا في دهليز دار المهدي ع م وقد آوى إلينا عالم من الناس من أهل بجماسة من رجال ونساء وصبيان في خلق وحصير ببحرين وغير ببحرين وهم يستجيرون بنا خوفاً على أرواحهم ، فما زلنا في الدار الى أن ذهب ثلث الليل حتى سمعنا جلبة عظيمة وقع حوافر الخيل ، وإذا بموكب كبير فيه نحو مائة فارس معهم المشاعل مقبلين الى الدار ومعهم قوم من أهل بجماسة قد دلوهم علينا

قال وإذا مولانا المهدي ع م يطلبنا من وقت وصول القائم ع م اليه ، فلم يزل أبو عبد الله ينفذ في طلبنا قوماً بعد قوم . وطلبنا في الدار التي كنا فيها في طلب القائم وقت خروجه الى المهدي ع م ، ولم يدر بنا أحد من أهل بجماسة إذ هم يطلبوننا فيدلوم علينا ، وهم يبرون ويرجعون الى أبي عبد الله فيقولون ما وجدنا أحداً ، حتى قال المهدي ع م مرم يسألون أهل بجماسة يدلونهم على الدار التي كنت فيها نازلاً فانهم يحذونهم بها ، قال فرجعوا الى أهل بجماسة يسألونهم عن الدار التي كان فيها المهدي ع م فدلوم علينا

قال فلما رأينا القوم مقبلين الى الدار قمنا اليهم مستقبلين لهم ورأينا معهم خادماً صقلياً ، فرأيناهم يحولونه ويأتهمون له ، وإذا هو غلام لأبي عبد الله أهدها ذلك اليوم الى المهدي ع م ، وهو بشري المعروف بالايكجان كان اشتراه أبو عبد الله في إيكةجان

موضع نزوله ببلد كرامة اول دخوله اليها . قال فزلوا اليها عن دوابهم وعانقونا في دهليز الدار ، ودخل معنا الخادم الى الدار وجلس الجماعة في البهليز ، فسألنا بشرى عن اسمائنا فنسبنا له وسألناه عن اسمه فصرخا وقال قد صرت بحمد الله واحداً منكم لأن مولاي السيد — وكذا كان يقال لأبي عبد الله في بلد كرامة — قد اهداني مولانا المهدي ع م

قال فانخرجنا من الدار كل ما كان فيا من المال والرحل والتياب والعدة وحملناها على الدواب ، وقدمت لنا خيل على عددنا فركبنا وسرنا حتى وصلنا الى السكر ، فوجدنا ابا عبد الله قائماً على فرسه ينظرنا

وقد تقدم المهدي ع م بعد ان نزل في المضرب الذي ضربه له ابو عبد الله ، ولم يكن قبل ذلك نزل حتى رأى القائم ع م ، قال جعفر فلما رآه نزل الى المضرب وتقدم الى ابي عبد الله بأن لا يبرح عن فرسه حتى فصل اليه بجميع ما معنا ، قال جعفر فلما رأنا ابو عبد الله نزل عن فرسه ووزلنا اليه فعاقنا واحداً واحداً وبشرى يقول له هذا فلان وهذا فلان باسمائنا

قال فاما انا فاقسم على برأس مولانا المهدي ع م بأن أمكنه بما يريد متى فعلت ، قال فكشف عن ظهرى وقبل الجراح الذي فيه ، واخذ يدي جميعاً قبل اظفاري وعينى جميعاً ، وقبل ظهر طيب وعينه ، ولم يقبل من ابي يعقوب شيئاً ، ومشى معنا يريد الى المضرب الذي فيه المهدي والقائم صلوات الله عليهما ، قال وإذا بالقائم ع م على باب المضرب ينظرنا وكأنه القمر ، فلما رأنا استبشر بنا وضحك اليها ودخل معنا الى المهدي ع م

قال جعفر فرأينا المهدي ع م جالساً على سريره في وسط المضرب كأنه الشمس المنيرة حسناً وفضارة ، قبلنا الأرض ونحن نبكي وهو صلى الله عليه يضحك ويسجد لله ويمجده ويشكره ويمجده تبارك اسمه . ثم قال لصنديل هات الخطين اللتين عزلجا في التحت الغلاني ، قال فأتاه بهما قلبس واحدة وكما القائم الأخرى ، ثم قال هات

الثياب والسيوف التي عزلت لهؤلاء . قال جعفر فدعاني صلوات الله عليه وخلع على بعد أن خلع على أبي عبد الله بيده وعمه وقلده سيفاً ، خلع على ثوباً تحته ثوب ديبقى وعمامة وسراويل وخفاً وقلنس سيفاً ، وخلع طيباً مثلي وقلده سيفاً وكذلك على مسلم وعلى صنبل وعلى أبي يعقوب وقلده سيفاً وقلد صنلاً سيفاً . قال جعفر فكان أعد ذلك كله لنا من أول ما خرجنا من سلمية ، قال ثم تقدم الى أبي عبد الله بأن يضرب له ولنا مضرباً واسعاً ففعل وفرش فيه المهدى ع م . فرشاً نفيساً

وتقدم اليه بأن يتقدم الى الناس بالعداء يسلون عليه على مراتبهم ومقاديرهم ويعرفه لهم ، قال أبو عبد الله : القوم يا مولانا فهم جفاء وهم متلفون على النظر الى وجه مولانا المهدى ع م ، فيقدم مولانا صلى الله عليه الى من يراه من عبده هؤلاء يقف خارج الباء ، وأقف أنا في صدور الناس وأقدم من يستحق التقديم منهم عشرة عشرة أسلمهم اليه يقدمهم يسلون على مولانا ع م ويتصرفون ، فإذا فرغت من الدعاء منهم والقواد قدمت من هو دونهم خمسين خمسين ، ثم مائة مائة ، ثم خمس مائة خمس مائة ، ثم أجريت باقي العسكر من بين يدي مولانا مواكب حتى أجمعهم بالنظر الى وجه مولانا ع م واستكمل سلامهم عليه

فقال المهدى هذا صاحبك وأشار الى . قال جعفر فلما أصبحت جلس المهدى ع م على السرير الذي نصب له في الباء فكأنما الشمس طالعة من وجهه ، ووقف القائم عليه السلام عن يمينه مقلداً سيفه ملتصقاً بالسرير كاليد عند تمامه ، ووقف طيب عن يمين السرير دون القائم ع م بمقدار خطوتين ، وعن يسار السرير مسلم بينه وبين السرير مقدار خطوتين ، ودونه أبو يعقوب وبشرى وصنبل عن يمين السرير ويساره يديهما مذبذبان وهما يذبان على رأس المهدى ع م ، قال وأنا على باب الباء قائم على سيفي ، وأبو عبد الله بينه وبين السماء مقدار مائتي ذراع ومعه ألف بواب وقد وقفوا صفين ، وهو يدعو بأسماء الدعاء والقواد يقدمهم عشرة عشرة ، إذا اجتمع اليه منهم عشرة قال لهم امشوا على رفق الى الحاجب القائم على باب السماء ، ولا تتعجلوا

ما يرمم لكم حتى تسلموا وتدعوا لمولانا ع م ، فاذا أشار إليكم بالانصراف فانصرفوا . قال جعفر فمن ذلك اليوم سميت حاجباً ، فكنت أقدمهم عشرة عشرة وكنت أول من خدم المهدي ع م لما أنضت الخلافة إليه ، قال فما زالوا يسلمون عليه ويدعون له فيبارك عليهم ويشكرهم سعيهم ويعرضهم ما أعد الله لهم من جزيل الثواب في الدنيا والآخرة قال جعفر فما زلنا هذا يومنا كله ، ثم أقام المهدي ع م بعد ذلك مجلس لهم والعساكر ثلاثة أيام فانا في ذلك حتى وصل الخبر بأخذ البيع بن مدرار ، قال جعفر فسر المهدي ع م سروراً عظيماً وارتج المسكر بالتكبير والزعقات . قال جعفر فلما وصل أمر المهدي ع م بضربه وضرب من معه بالسوط وأخذ أموالهم وقطعهم بعد ذلك ، ما خلا البيع سأل فيه القائم المهدي بالله صلوات الله عليهما فوهبه له ولم يقتله ، فلم يبق إلا أياماً يسيرة لم يأكل ولم يشرب من شدة الضرب حتى مات ، ولم يكلم أحداً لا رحمه الله

قال ورحل المهدي ع م بالعساكر العظيمة التي لم يجتمع لملك قبله مثلها حتى وصلنا إلى بلد كامة . قال جعفر فاذا ذكر أنا لما اجتزنا ببلد صهاجة وقد صرنا بقرب الموضع الذي بنيت فيه مدينة أشير سأل عن جبل صهاجة لما رآه ، قيل له هذا جبل صهاجة ، قال لنا في هذا الجبل كنز

قال محمد بن محمد الجاني مؤلف هذا الكتاب : وكذلك حدثني من سمع هذا الحديث من جعفر بعد موته ببلدة يسيرة بمدينة مصر ولم أسمعه أنا منه

رجع الحديث إلى وصول المهدي ع م إلى بلد كامة . قال وأخذ الأموال المودعة بها ورحل إلى إفريقية في سنة سبع وتسعين ومائتين ، ولم يبق أحد من أهل إفريقية من العرب والعجم من وجوه الناس وغيرهم إلا استقبلوا المهدي ع م يوم دخوله إفريقية ما خلا المطلبى والروردي فانها لقياه باهرت عن القبروان مسيرة عشرين يوماً ، ولقيه بعض وجوه الناس مثل الحسيني والجفري ومن عرف بالتشيع بالقبروان من وجوه الناس بباغاية مسيرة ستة أيام عنا

قال جعفر فلما وصل المهدي ع م إلى افرقية نادى بالأمان لجميع الناس في سائر البلدان ، ونادى بالأمان لعبد الله بن القديم وأيوب خليفة زيادة الله وقت دخول أبي عبد الله ، فلما سمعوا بالأمان ظهروا ، وكان أيوب هذا من كبار المتصرفين في دولة بني الأغلب . فقرب المهدي ع م عبد الله بن القديم ورد إليه النظر في جميع الدواوين والأعمال ، فما زال على تلك الحال حتى أدخل نفسه بالتخليط مع نافع من الكتامين حتى قل نفسه ، وكان أبو جعفر محمد بن أحمد البغدادي قد ورد من الأندلس قبل دخول المهدي ع م افرقية ، فتلطف في الخدمة مع المتصرفين فجعل كاتباً في البيت إلى أن ورد المهدي ع م ، فلم يرد إليه الأعمال والدواوين حتى صار كل شيء ينظر فيه ابن القديم إليه ، ثم بلغ إلى تدبير الملك والنظر في كبار الأمور وصغارها

قال جعفر وكان سبب هذا الرجل إلى مولانا المهدي ع م أنه كان وصل إلى سجلماسة وقت وصولنا إليها ، قصده المهدي ع م ومدحه بقصيدة فوصله على ما مدحه وتقدم إليه بأن يكون عنده ورساله في حاجاته ، قال جعفر فكان يختلف إليه ويمدحه إلى أن سأله المهدي ع م عن سبب خروجه من بغداد ، فرفه أن علي بن عيسى أراد قتله حسداً له فهرب خوفاً منه ، فدفعته الأسباب إلى هذا البلد . قال فامتنحه المهدي ع م حتى عرف عقله وعلمه فوجده كاتباً كاملاً حسن الفهم والبيان ثابت العقل يصلح أن يكون وزيراً ، فآخذ عليه وتقدم إليه بالسير إلى الأندلس ، وقال له لولا أنه لا بد من أن يلحق غلماناً وأتباعي محنة لما تركك تبرح من عندي ، ولخوف عليك تقدمت اليك بمفارقتي ، فاذا بلغك أن الداعي ببلد كرامة قد فتح افرقية فلا تقم بالأندلس واقدم إلى القيروان . فعلم ما تقدم به إليه فبلغ من المهدي والقائم والمنصور صلوات الله عليهم المبلغ الذي لم يخف على مولانا ع م

قال جعفر ووصل أبو جعفر الجزري وجعفر الحاجب المعروف بصعلوك — وهو ابن خالي وكنت اسميه اخي — بالحرم إلى مدينة رقادة مدينة الملك ذلك الوقت بعد

وصول المهدي اليها ، فسر المهدي ع م سروراً عظيماً وجلس على سرير المملكة وانجز
الله وعده على رغم اعداء دينه واعداً اوليائه ، والحمد لله رب العالمين
هذا ما انتهى الى مملوك مولانا وسيدنا أمير المؤمنين صلوات الله عليه وعلى آبائه
وأبنائه الطاهرين من خروج المهدي بالله والقائم بأمر الله صلوات الله عليهما وعلى
الأئمة الطاهرين من سلمية الى أن وصل الى رقادة ، سمعه من عبد مولانا جعفر بن
على الحاجب رحمة الله عليه بعد ان نسي مملوك مولانا أكثره لبعد المدة وتواتر الخن ،
صلوات الله وسلامه على مولانا وعلى آبائه وأبنائه الطاهرين الأبرار ، والحمد لله أولاً
وآخرأ وظاهراً وباطناً ، وصلواته على خير مبعوث وأكرم موروث محمد نبيه وصفيه
وعلى على وصيه وعلى الأئمة من ذريتها وسلم تسليماً كثيراً

البلاغة وعلم النفس

بقلم

أمين الحولى

بسم الله الرحمن الرحيم

خلاصة

- ١ — طودت ، وأطود البحث فى مسائل مفردة من البلاغة وتاريخها ؛ لأن حاجتنا العلمية اليوم إنما هى إلى الأبحاث الضيقة العميقة ، لا الواسعة الشاملة
- ٢ — اتصلت بالبلاغة قديما بلم النفس اتصالا وثيقا ، ولو لم يلح القدماء هذه الصلة ، أو يربطوا عليها أثرها
- ٣ — نظرتنا المحدثة فى صلة الأدب بالحياة ؛ وفى أثر الحيرة النفسية على العمل الفنى ودقته . تحضى علينا بأن نرتق وصل البلاغة — بل دراسات الأدب جيباً — بلم النفس
- ٤ — ومن سبيل ذلك أن نروض للتأديبين على الشاهدة النفسية ؛ وأن نجعل من مقدمات البلاغة مقدمة نفسية خاصة ؛ وأن نتقف للتأديب « بلم النفس الأدبى »
- ٥ — لهذا الوصل الوثيق بين البلاغة وعلم النفس أثر قوى فى اصلاح الحياة الأدبية للمصرى ؛ وفى اصلاح دراسة البلاغة ؛ وفى تغيير الآراء فى مسائل أدبية أساسية ، كعجائز القرآن وتعليه ؛ ثم فى تغيير أساس نظرنا فى تفسير القرآن

البحث — والتأليف

١

تحدثت قبل اليوم عن البلاغة أكثر من مرة ، وآمل أن أتحدث عنها إن شاء الله أكثر من هذه المرة . فأتنا اليوم فى عصر شعاره التخصص ، بل التخصص الدقيق العميق : لا فى الأصول فحسب ، بل فى القروع والمسائل . والبيئة الجامعية هى بيئة البحث المتخصص المتأدى ، الذى يكف السنين الطوال على الموضوع الواحد ، بل المسألة

الواحدة ؛ وبهذا الجهد النافذ إلى أعماق المسائل ، السارى فى ظلمات ما ترك المجملون ، وأغفل الجامعون ، بهذا الجهد الذى لا تدوية له ولا ضجيج ، ولا محصول مترام ، تؤسس الصروح الشاخنة المردة ، ويقوم بناء الهيكل العلمى الوطيد المؤيد ، الذى بمثله تقدر النهضة ، وتؤرخ العلوم ، وتبين خطى انتقالها ؛ وأنت إذا رجعت إلى تاريخ أى علم أو فن أو عمل ، فلن تجد تاريخه الحى ، وأعوامه التامية ، إلا تلك التى بحث فيها المسائل المفردة ؛ وخضت أصول العلم وجذوره ؛ أما عصور ظهور الموسعات من الكتب ، والمطولات من المؤلفات ، فهى عصور الحياة التقليدية ، وعبود الوقوف عند حد فى حياة « المادة » ؛ إذ يظن خطأ أنها استقرت على حال لا تقبل التغيير . ولا ينالها الغاء ، ولا تستطاع فيها الزيادة . ثم أنت غير واجد مواد هذه المطولات ، إلا ما بحث من المفردات وما دار فى سبيل تحقيقها من مناقشات أو اختبارات ؛ كذلك تجد تاريخ علوم العربية ؛ وتجد تاريخ البلاغة بخاصة ؛ فحينما كان يكب قدامة فى نقد الشعر ، ويكتب عبد القاهر عشرات الصحف فى مسألة النظم كت شعربجاجة البلاغة ؛ أما يوم صار تحقيق مراد عبد القاهر بالنظم أسطرا فى قوله أو قولات من « المطول » أو « الأطول » تنهى بك إلى الخلاصة الأخيرة فى دقائق فنذ ذلك الحين ، وقف ناء ، البلاغة ؛ وظن أنها انتهت إلى غايها ، وشارفت التمام

ولو خليت العلوم للمفردة جانباً ، ونظرت إلى تاريخ الحضارة العقلية الاسلامية بجملة ، لأتيت أن عصور نائها وازدهارها ، هى تلك التى كان كل جهد العلماء فيها أن يخرجوا « الكاش » فى المسألة الواحدة ، أو الفرع الدقيق من فروع المعرفة ؛ أو يضعوا « الرسالة » المستقلة فى الناحية العلمية أو الأدبية ؛ ومبلغ الأكار أن تجمع الطبقة الثانية أو الثالثة أمالى الأستاذ الأول ، ودروس رأس المدرسة ومؤسسا . اعتبر ذلك فى الفلسفة وفروعها ترجمة وتالياً ؛ وفى اللغة والأدب جمعاً ، وأملاء وتدويناً ؛ وفى

العلوم الثقيلة الدينية رواية واجتهادا ؛ أما حين نجد المؤلفات الجامعة المبوية المرتبة
فذلك الأيذان بأن العلم قد هدأت حركته ؛ وشاع الشعور باستقراره وكأله ؛ وذلك
أول ما يدخله من النقص ؛ ويدب إليه من الجمود ؛ فتجف مسارب الحياة فيه ،
وتيبس الأعصاب ؛ ويتصلب الساق ؛ ويكون التنقل التجارى لعصف يابس ، كانت
الورقة في طيات الزهرة ؛ أو البسمة من النورة ، خيرا من أحماله وأثقاله

وهب هذا لم يكن طريق سير العلم في مضي من الحياة ؛ فأننا اليوم بحيث نستقبل
عهدا أخصب جانبا ، وأمرع واديا مما كان ؛ فقد مضى الناس يتقنون إلى انقصاص
الدقيق ، والتفرد الأدق ، يستشفون الحفايا ؛ ويستبينون الطوايا ؛ يرقبونها بالجر ،
ويضمون منها الشئيت البعيد إلى شكله ولفقه ، يؤلفون منها وحدة ، تكشف عن خفي
أسرار الصلة العلمية بين أجزاء ما يدرسون ؛ وأوصال ما فيه يبحثون ؛ ولم يعد يسوغ
في شرعة العلم أن يورخ رجل واحد معارف أمة بأسرها ؛ فنا ، وعلمها ، وفلسفتها ،
وعملها ؛ ودينها ودينيتها ، يقول فيها الكلمة الجامعة ، ويصدر عليها الحكم الشامل ؛
بل لكل جانب من أولئك الجوانب استعداد ، وخبرته ؛ والألم التام ، والأحاطة
الكاملة بتضاعفه وثناياه ؛ فإذا ما أردنا أن نقوم بحق البحث ، أو نخلص لمنهج الدرس ؛
أو نؤدى الرسالة الجامعية — فما يقولون — فلنصن حرمة هذا التخصص ، ولنقرر أصول
هذا التفرد ؛ مهما عاقت دونه عوائق ؛ أو زادتنا عنه موانع ، فما لا يدركه كالا يترك
كله ؛ ولو اتينا اليوم من ذلك إلى تقرير الفكرة ، وترسيخ الإيمان بها في نفوس الخافقين ،
لكان ذلك حسبنا عملا ؛ على أننا طامعون في أكثر من ذلك ، رغم كل مانع إن شاء الله
ومن هنا أحاول — داعيا وعاملا — أن أقصر الدرس على المسألة ننتبعها ،
والفكرة نستقصيها ؛ من حياة الفرع أو تاريخه ، موقفا أن ذلك هو ما يتطلبه العصر ،
ويقوم به التجديد الحق

صلة قديمة

٢

حينما تحدثت منذ أعوام عن البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها اكتفيت في بيان الفلسفة بأنها : البحث الحر العميق في هذا الكون . كما اقتصرنا في بيان البلاغة على أنها : فن القول ؛ والبحث عن الجمال فيه ، كيف وبم يكون ؟

وقد كان من الفلسفة قديما — ولا يزال على اتصال بها حديثا — ذلك الفرع الذي يتولى دراسة المظاهر والخصائص المعنوية ، أو العقلية ، أو الروحية في الإنسان ؛ فيتولى شرح الأحاساس والرغبات ، والانفعالات ، والميول ، والتزوع الانساني ، وما إلى ذلك من المظاهر الحيوية ؛ غير المادية

ومهما اختلفت أساليب البحث في هذا القسم من الدرس ؛ وخالف المحدثون في ذلك الأقدمين . ومهما قويت صلة هذه الدراسة النفسية بالفلسفة قديما ، أو ضعفت حديثا ؛ ومهما قسم هذا الدرس إلى تجريبي ، ونظري ؛ أو فردي واجتماعي ، وغير ذلك من الأقسام ؛ فإن دائرة بحثه دائما ، هي تلك الدائرة التي أشرنا إليها ، وهو بهذا يتصل اتصالا جوهريا ، بكل علم أو فن أو عمل يحسه التأثير في النفس الانسانية ؛ والبصر بمسالكها ؛ والمعرفة بقواها

فاذا ما نظرنا النظرة الأولى إلى البلاغة ، على هدى ذلك البيان القريب لها ، وجدنا محاولتها الفنية في القول ، ليست إلا تنقبأ لمواقع رضا النفس ، وعناية بالتأثير فيها ، ومن هنا تتصل بعلم النفس ، وتحتاج في دراستها إليه

لكن ليس على هذا البيان الساذج وحده ، يقوم اتصال البلاغة بعلم النفس ؛ بل يتضح ذلك الاتصال بالنظر الدقيق ؛ وسواء في ذلك صنيع القدماء المتفلسفين في البلاغة ؛ وصنيع المتأخرين المتفنيين فيها

فالقدماء قسموا البلاغة إلى تلك الفنون الثلاثة : المعاني ، والبيان ، والبديع — ووضعوا

لها أقساماً ، وأبواباً ، ودونوا لها الأصول والقواعد ؛ وهم في كل ذلك إنما يعرفون بلاغة الكلام بأنها : مطابقة الكلام لمقتضى الحال مع فصاحته ؛ وشرحون هذا المقتضى بأنه : الاعتبار المناسب الذي يلاحظ ؛ ويتحدثون عن إنكار السامع لما يلقى إليه ؛ أو موافقته عليه ، أو خلوه ذهنه ؛ ويفرقون بين الذكي ، والفهي ، والمعاذ ؛ كما يتكلمون عن رغبات التكلم ، واتجاه نفسه لما يتحدث عنه ، من حب ، أو كره ، وتلذذ أو تألم ، وما لكل ذلك من أثر في القول

تلك بلاغة الكلام ؛ وأما بلاغة التكلم فهم لا يعرفونها إلا بأمر نفسي محض ، إذ يقولون أنها : ملكة يقتدر بها على تأليف كلام بليغ . وتسرف مطولات كهم في الحديث الفلسفي — على المنهج القديم — عن تعريف الملكة ، وبيانها والتتميل لها ؛ والحديث عن الجوهر ، والعرض ، وسائر المقولات

وليس هذا فقط مظهر وصلهم البلاغة بالأبحاث النفسية عندهم ؛ بل هم يعرضون لذلك كثيراً حين يتحدثون خلال أبواب البلاغة عن الأحوال النفسية ، وما تقتضيه ويلائمها من مظاهر كلامية ، وخصائص أسلوبية ، إذ تزامم يخالفون بين أضرب الخبر باختلاف حال المخاطب كما أشرنا إلى ذلك — ويتحدثون عما يلزم في كل ضرب من وسائل التقوية والتأكيد — وهم يتكلمون عن الأمزجة الأنسانية في الفصائل البشرية المختلفة ، وأثرها في صوغ العبارات ؛ فيفرقون بين المولدين والعرب ، ويرون أن بناء الكلام للزجاج الأعرابي ، يخالف بناءه للزجاج الدخيل المستعرب ؛ كما في قصة بشار المشهورة عن بيته ، الشاهد المعروف :

بكرأ صاحبي قبل الهجير أن ذاك الفجاح في التبكير

وقول خلف الأحمر له : لو قلت يا أبا معاذ ، مكان أن ذاك الفجاح « بكرأ الفجاح » كان أحسن ؛ وأجابة بشار له بقوله : إنما بفتيا أعرابية وحشية ، قلت أن ذاك الفجاح كما يقول الأعراب البليويون ؛ ولو قلت بكرأ الفجاح ، كان هذا من كلام المولدين ولا يشبه ذلك الكلام ، ولا يدخل في معنى التفصيصة

والأقدمون هم الذين نسمعهم يتحدثون عن التخييل ولعبه بالنفس ؛ وعن التخييل حتى ليغلط المرء حسه ؛ وهم الذين يذكرون الأهم والوهم ويشرحونها مبينين أثرهما في القول . وهم يذكرون الغيرة وضلها في النفس ، وأثرها في أخفاء أشياء ، وحذف أشياء عند القول ؛ وهم الذين يتحدثون عن التشويق وطلب الأصغاء ، ومواضع ذلك ووسائله ، والطرق القولية المثيرة له ؛ وعن الطمع والرغبة الملحة ، والأطباع والإيثار ؛ وعن السرور بخلف الظن وما إلى ذلك . وهم الذين شرحوا — في إطالة — تنادى المعاني ، وأنواع الترابط بينها فما يبينونه من جامع وهمي أو خيالي ، أرغى ؛ وحقائق تلك الحركات النفسية ، وفرق ما بينها في تعمق ؛ إلى غير ذلك من مظاهر الاعتماد القوى على الخبرة بالنفس الإنسانية ؛ اعتاداً يدل على العلاقة الوثيقة بين البلاغة وعلم النفس ، مع ما لبلانهم تلك من ناحية فيه ضيقة المدى ؛ وناحية علمية فلسفية ، شديدة التركيب ، والتعقد

ولكن رغم هذا الاتصال الوطيد ، لم أر من القدماء من لمح هذا الارتباط فما لجوا من صلة البلاغة بمختلف العلوم والأبحاث ؛ مع أن علم النفس كان من معارفهم ؛ وبين أقسام فلسفتهم ؛ ولعل ذلك يرجع إلى أنهم إنما كانوا يقصدون من البحث النفسى الوقوف على حقيقة النفس وقواها ، دون عناية بالخصائص ، ووصف المظاهر النفسية في الحياة الإنسانية ، وهى الناحية التى اتجه إليها المحدثون حين صدفوا عن تعرف الماهيا والحقائق ؛ أولعل أهمال القدماء لهذه العلاقة يرجع لغير هذا السبب ؛ فحين ندع تحليل هذا الآن لأنه ليس من صميم ما قصدنا إليه

الأدب في الحياة

٣

على أننا لا نقف في تبين علاقة البلاغة بعلم النفس عند هذه الجوانب التى لخصناها في بحوث الأقدمين البلاغية ؛ بل نريد أن ننظر في ذلك نظرة مثالية متسامية ، لا نقف

البلاغة عند هذه الحدود القديمة الضيقة ؛ كما لا تقف علم النفس حيث وقف به القدماء في فلسفتهم ؛ بل نحاول تقدير ما بين الفن عامة ، والفلسفة من صلة ؛ ثم تقدير ما بين الفنون والحبرة النفسية من اتصال ؛ وتأثير في حياتها ؛ لنحاول بما تصل إليه من رأى في ذلك ؛ توجيه درسنا للبلاغة العربية ؛ ثم للحياة الأدبية ، توجيها يقوم على أساس واضح مفهوم ، ويتفق مع ما نحاوله وما ندعيه من النهضة الأدبية ، وإحياء دراسة العلوم العربية إحياء يصلها بالحياة ويمكّنها من التأثير فيها

سأقول ذلك وأصل الرأى فيه ، أن نقدر أننا إنما ندرس الأدب وعلومه اليوم ، لغير ما كان الأقدمون يطلبون له هذا الدرس . فكانت قد دفعتم إلى ذلك دوايق دينية ، تشرية وغيرها في أكثر الأحيان ، وأغلب الأعصر ، فصلوا الأدب وعلومه وسائل لا مقاصد : وسائل يبتغون بها فهم الأحكام أو العقائد ، والسداد في استنباط ذلك واستخراجه من مراجعه . أو أنزلوا الأدب حيناً منزلة أسباب الكسب ، ووسائل العيش العملية التي قد تكون حيناً ، ولا سبباً إذا ما ساد عصر غير عربي ، ولا متعرب ، من فرس أو أكراد أو ترك أو تتر وغيرهم ؛ بمن استأثر بالحكم أكثر الأزمان الإسلامية ؛ وكان منه رجال دول كثيرة ؛ حتى رأينا من هؤلاء « علي بن بككين » النائب بالموصل في القرن السادس الهجري ، مدحه « الحليس بيص » الشاعر بقصيدة ؛ فلما أراد أن ينشد ، قال النائب أنا لا أعرف ما يقول ، ولكنى أعلم أنه يريد شيئاً ؛ وأمر له بخمسة دينار وقرس وخطعة^(١)

إذا كانت الأولى منزلة الأدب إذ الدولة عربية ، والحاجة الدينية ماسة ؛ والثانية منزله إذ الدولة أعجمية ، والحاجة مندفة أو تكاد ؛ فأننا اليوم لا نريد الأدب لأحدى هاتين الغايتين . والذين احتلوه ، وسيلة لفهم الدين ، والتشريع ، قد نالوا من ذلك غرضهم ؛ والذين ارتزقوا به عند من لا يفهمونه قد قضوا من ذلك وطهرهم ؛ ونحن اليوم إنما نرى

(١) الكلام ؛ لابن الأثير ج ١١ ص ١٢٤ ط مصر

الأدب مظهراً من مظاهر الحياة المعنوية للجماعة ؛ وحاجة فنية من حاج الأمة ؛ ليس طلباً لها بأقل من طلبها لسائر المرافق التي تقوم بها الحياة الراقية الراقية ، ولا عنايتها بها أقل من عنايتها بالنظام ، والنظافة والصحة ؛ بل بالحري والطلاقة ؛ فالفن ضرورة من ضرورات الحياة الإنسانية في مراحلها المختلفة ؛ وأدوارها الراقية والبدائية ؛ وليس يستطيع شعب شاعر بوجوده ، مشارك في الرق الأنساني له لغة ، وله نفس ، يأمل ويألم ، ويشعر ويتوهم ، أن يعيش بغير فن أو يعيش من الفن بغير أدب ؛ أو يعيش من الأدب بما هو مرضاة ذوى الجاه والسلطان ؛ أم مكتسبة المال وسننر المصبات

أول مقومات وحدة الأمة اللغة ؛ والأمة الحية كائن حساس يحسن الترجمة عن نفسه ؛ فاللغة طريق تصوير هذه الحساسية ، والأدب صورتها الفنية ؛ يصور مثل الأمة العالية ، ويحسم عواطفها ، ويصل بين قلوب أبنائها ويخلق بشاميه جيلها المقبل ، ويرسم مجدها المرتقب ، ويربط ماضيها الكريم بآملها المرجو ، حيث الأمة الحية الطامحة يكون الأدب والفن القولى ، أولاً فالقول المردد ، والفن المقلد المستعار ، إن كان ولنا اليوم ندرس العربية وأدبها ، وعلومها الأدبية لتكون لنا صناعة نخرقها ، ومرتقا نعيش به ، ونغتنن تعليمه ، لنؤجر عليه فحسب ؛ ولا لتكون عملاً حكومياً توظف الأرزاق على تحريره وتعبيره ؛ كما لا تعلم العربية وصلة لتصحيح العقيدة ، أو فهم الأحكام الشرعية مثلاً . وإن كان من ذلك شيء اقتضته الحياة بالأمس ، أولاً تزال تقاضاها بعضه اليوم ، فليس هو الغاية الكبرى ، ولا المقصد الأول . بل اللغة لذاتها ، وأدبها في نفسه ، مادة من مواد الحياة ، وعنصر من عناصر وجود الجماعة المدنى ، الذى تجذ الأديان باعتقادها ، وتشريعها وأخلاقها ، والحكومات بمختلف سلطانها حمايته ، وترفيهه وأساعده ؛ ويشارك الفن بتصميمه في ذلك الأسعاد وهذا الترفيه . وأول ذلك وأسبقه الفن القولى أغنى الأدب

فهمة كلية الآداب في الجامعة الحديثة ؛ أو معاهد دراسة الأدب على اختلاف نظمها وأسمائها ، ليست إخراج معلمين يرتزقون بتعليم اللغة ، وتلقين آدابها المتوارثة بشرحونها وينقلونها وما إلى ذلك بحسب ؛ إنما مهمة كلية الآداب في نظام جامعة هذا العصر الحديث ، أن تجدد ترقية الحياة الفنية الأدبية للشعب الذي تنتسب إليه ، وتشارك بذلك في ترفيه حسب أبنائه ، وأعاتهم على رفع مستوى الحياة ، بتلخيص عناصر الجمال والفن الدقيق فيها ، فترفع من درجة انسانيته ، وتمدهم بقوة معنوية فعالة تنير المهمة ، وتبعث الزمة ، وتضعف الإرادة على استكمال وسائل الحياة الراقية القوية المشاركة في الوجود مشاركة حققة ؛

وإذا كانت كلية الطب في الجامعة ليست مهتمة مقصورة على تخريج أطباء لمستشفيات الحكومة في المدن والأقاليم . . . إلخ ؛ بل عملها أن توطد الحياة المصرية الصحية ؛ وتعمل لوقايتها ؛ وتقويتها ؛ يجعل المعارف الطبية والعلمية ، المتصلة بالجسم الأنساني وسيلة من وسائل تقوية الحيوية المصرية ؛ والوجود المصري ؛ فتد الأمة بقوة ثمرة في مختلف مناحي الحياة العقلية والعملية ؛ وتوفر قوى وجهوداً مضاعفة بالمرض أو الضعف ؛ فكنذلك مهمة كلية الآداب ودراسة الآداب ، أن تواقي الحياة المصرية الفنية بما يوفر الحيوية المعنوية المصرية ، ويساعدها بقوة إنسانية في فروع حياتها الراقية على تنوعها فليس الفن ترفاً وكلاً في الحياة ؛ بل هو مادة إنسانية الإنسان ، وعنصر معنويته ؛ وليس غير هذه الإنسانية والمعنوية يخلق الحضارة ويوجد المدنية ؛ والفن القولى أمس الفنون اتصالاً بهذه المعنوية وتلك الإنسانية

وليس موضع الفن من الحياة بحيث يطول القول فيه أو يحجب له الآن وفي هذا العصر ، فحسب ذلك في بيان غايتنا اليوم من درس الأدب ، وتقدير هذا تقديراً نؤسس به للقول في تجديد علومه ودراسته ، وبخاصة ما نفيه من البلاغة ، التي تهدي لصنع الفن القولى أو تنفقه

الفن والفلسفة

٤

على أساس هذا التقدير للفن التولى ننظر في دراسة الأدب وعلومه ، وننصدي للتجديد في تلك الدراسة ، ومنهجها ، وطريقة التأليف فيها وما يتصل بذلك . وهو أساس يخالف وجهة النظر التي سادت في أدهر طويلة من حياة العربية ، ولا سيما المهود الإسلامية

والفن التولى على هذا تصلة بالفلسفة ، وشائج قوية بحقيقة تبيينه ؛ إذ الفن والفلسفة يخدمان مآ فكرة الجمال والجميل
تعد الفلسفة الجمال شرطاً من دروسها الإنساني ، وتشعر أنها حين تتولى العقل بالدروس ، وتنظر في منطقها ، لا بد أن تتولى الوجدان الإنساني بالتعرف ، وتنظر في موازينه ومقاييسه ؛ ومكان الجمال من الحياة البشرية
وأن الفلسفة لتعد الجمال غاية من غايات الحياة الكاملة ؛ الخليفة بأن تنعت بأنها حياة إنسانية ؛ حين يخلق الفن على اختلاف أساليبه من ناطقة وصامتة ؛ صور ذلك الجمال ومظاهره ، ومثله التي تحقق تلك الغاية الفلسفية ؛ حين تقدر الفلسفة الجمال وتحاول تبيينه وتعرفه ؛ بتقديم الفن لينقل للإنسانية وحى هذا الجمال ، ويكشف لنوى النفوس عن مظاهره السامية وعوالمه السعيدة ، فيدل الإنسانية على طرائق التسامى ، وسبل التكامل الروحي ؛ وهو بذلك يخفف من ظلام الحياة المادية ، ويهون من مصاعبها ، ويعين على احتمالها ويرفع مصباح الأمل ، لينير السبل أمام المجاهدين لإسعادها ، المضحين من أجل ترقيتها وترقيتها ؛ وبتأثير هذه الفلسفة وذاك الفن ، تمس النفوس الراقية ، تلك الحياة المادية العاملة ، من المستشرق الطامع ، وتزاولها مزاولة الإنسان ، المترفع ، الواسع الأفق ،

الذى يدرك معنى الكرامة البشرية ، فيجد في توفيرها ، ويحلم بحياة راقية يجاهد لتحقيقها ، بالعلم تارة ، وبالعمل طوراً

وكذلك كان الفن والفلسفة عاملين قوين في أنهاض الأمم ، وإثارة العناصر الحية الطامحة فيها : يبعثان القوى وينعشان الهمم ؛ ويبعثان ذلك الرجل الذى يقود الحضارة الإنسانية إلى الأمام ، ويشترك جاداً في أسعاد البشرية على الأرض ، ويتلاقى الفن والفلسفة معاً في العمل لذلك ؛ حين تجد الفلسفة في فهم الإنسان ونفرد له منها قسماً برأسه ؛ هو ما لا يزال ينعت بالفلسفة الإنسانية . ويهذ البحث الفلسفى يعتز الفن ويستفيد ؛ إذ لا تقوم الفنون على دعامة أقوى وأمتن من الخبرة الصحيحة بالنفس البشرية ؛ والوقوف الدقيق على عميق أسرارها ؛ وليست العقيدة الفنية في أى صورة من صورها إلا البصر بخفايا الحس البشرى ، والاتقار على الاتصال بالوجدان ، ومداخلة العاطفة ، ومسايرة الأمل ، والتخليق مع الخيال ، والوقوع على مواطن الهوى ، ومكامن الرغبة ؛ التى احتوت النفس منها أسراراً باهرة ، وقوى رائعة

وما الفن حين يخلق صور الجمال ، ولا الذوق حين يتقد الجميل ، ما كل أولئك إلا خبرة بأهواء النفوس ؛ وقوة في الشعور ، ودقة في الوجدان ؛ يتحدث بها الشعر والنثر حديث الناي والعود ، وترجمة الألوان والأصباغ ؛ وطلق الرخام وشهادة الحجر ؛ فيقرؤها الناقد بين الأسطر والفقرات ؛ وفي الأنغام والمسمات ، وفي الظلال والأضواء ، وفي المعارف والتقسيم ، لأنها أودعت سر نفوس أصحابها ، وأفشت حديث قلوبهم ؛ وأعلنت وحي الجمال إلى أرواحهم ؛ وعلى هذا الأساس من علاقة الفن بالنفس الإنسانية ؛ تظهر صلة الأدب بالنفس ، وتجلي قوة تلك الصلة

وإذا ما قلت الأدب فلا يخالن مشتبهُ أنى جاوزت حد عنوانى ، أو عدوت ما إليه قصدت ، من حديث عن البلاغة ؛ فإن البلاغة من بين العلوم الأدبية ، هى روح الأدب ، والأدب مادتها ؛ تعلم صنعه ، وتبصر بقده ؛ ولن تعد والبلاغة ذلك ، عند القدماء والمحدثين ، مهما اختلفوا حوله ، أو غيروا حدوده ، فصلوا عنها التقه حيناً

على ما يجب المصريون في تفسيرهم ؛ أو جعلوه منها كما يقول المتقدمون بلسان أبي هلال العسكري في الصنائع^(١) « أن صاحب العربية إذا أدخل بطلبه ، وفروط في التماسه ، ففاته فضيلته ، وعلقت به رذيلة فوته ، غنى على جميع محاسنه ، وعسى سائر فضائله . لأنه إذا لم يفرق بين كلام جيد وآخر ردىء ؛ ولفظ حسن ، وآخر قبيح ، وشعر نادر وآخر بارد ، بأن جهله ، وظهر نقصه ؛ وهو أيضاً إذا أراد أن يصنع قصيدة أو ينشئ رسالة ، وقد فاته هذا العلم ، مزج الصفو بالكدر وخطط الغرر بالعرر ، واستعمل الوحش العكر ، فجعل نفسه مئزاة للجاهل وعبرة للعاقل »

ومن هنا كانت البلاغة أحق ما يتأثر بالتفسير في مناهج دراسة الأدب ، وتظهر فيه نواحي التجدد ، في الناية والغرض من تلك الدراسة الأدبية ، وكانت صلة الفن بكل ما يصبغ اتصاله به ، أعود على البلاغة ، وأبرز فيها تأثيراً ؛ فإذا ما تسامى الفن القولى فاقصم بالفلسفة ، وعمق نزادت بالنفس خبرته ، ودق فصيح عن همسات الوجدان حديثه ، كان على البلاغة أن تقر ذلك له ، وتمهد طريقه إليه ، وتعينه على الأبداع فيه إذ هي كما أسلفنا تعلم صنع ذلك ؛ أو تفقده وتفقره

ولن ينسق نهوضنا الأدبي ، أو تجديدنا الفني ، إلا إذا امتد إلى تلك المرآة الأدبية ، فجلا صفحها ، وزاد رقبها ، وأصلح من شأنها إصلاحاً يفرق بين قديمها وحديثها ، بقدر ما بين قديم الأدب وحديثه من فرق ، تعمل النهضة على إحيائه وتسعى إلى تحقيقه

درس ومشاهدة



وبالبلاغة وهذا مكانها في الدراسة الأدبية ، قد انتهت إلينا في حال باعدت بينها وبين الروح الفنية ، وأشاعت في أوصالها جفافاً وذبولاً ، وكسبتا خشونة وغبرة ، فترت

من درمها ، وعوقت عن الجسدوى منه وقد تعالت دعوتنا^(١) ودعوة الأدباء — من قبل ومن بعد — إلى إصلاحها ، فإذا ما أردنا أن نخلصها من ذلك كله ، فأول العمل في هذا السبيل أن نقيمها على ما تعتمد عليه الفنون الرفيعة كلها ، وما هو أصل أول فيها ، على ما مضى بيانه في الفقرات السابقة ؛ وما ذلك الأصل إلا الأصل النفسى وقد تبين من وجه الرأى في ذلك ، ما ندعو إليه ، بما سبق من بيان صلة الفن بالفلسفة الانسانية ، ورجعته عن الحياة الوجدانية

فوضع أننا أحوج ما نكون ؛ إذا ما صدقت رغبتنا في النهوض الأدبى وصحت عزيمتنا عليه ، وصدق استشرافنا إلى أمل مثالى فيه ، يشد أزر حياتنا العامة ، ويوسع آفاق طموحنا ، ويترجم عن حقنا ورجائنا في الإنسانية الكاملة — إذا ما كان ذلك — وهو لا بد كائن إن شاء الله — فنحن أحوج ما نكون إلى جهد صادق يتأزر فيه المؤدبون والمتأدبون ، وقادة الرأى الأدبى على تحقيق تلك الصورة المرجوة في فهم الفن ، وإخراج الفن ، وتعليم الفنون

فأما الذى نريد من عمل المؤدبين في سبيل هذه الغاية ؛ فهو أن توثق الصلة بين ذلك الفن القولى ، والخبرة بالنفس ، ويدعم الأساس النفسى للفن ، وهذا في درس البلاغة بخاصة ، بأن تقم بين يدى الدرس البلاغى مقدمة نفسية ، هى أسس به وألزم له ، مما اقتبس من أبحاث أصولية أو منطقية ، أو فلسفة طبيعية وغيرها ، مما أقم فيه ، وحفظت به كبحه ، من أمثال أبحاث المقولات المختلفة ، في تعاريف الفنون البلاغية ؛ وأبحاث الدلالات أول درس البيان ، وأبحاث المنطق وقضاياها في النفى والأثبات والتوكيد من علم المعانى ، وأبحاث الفلسفة المختلفة في الألوان والطعوم ، والماهيات والحقائق ، والنسب والصلات من درس التشبيه ، والفصل والوصل وغيرها مما مضى القول فيه ، عند الحديث عن أثر الفلسفة في البلاغة

(١) راجع في ذلك صفحة ٣٧-٣٨ — من رسالتى « البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها »

وإذا لم أعرض هنا البيان التفصيلي لتلك المقدمة النفسية المطلوبة ، تاركا هذا لموضعه من المنهج والدراسة ، فأتى أصف ما أنشده وصفاً أجمالياً كافياً للألمام به : أرى أن تدرس في هذه المقدمة ؛ القوى الإنسانية بعامه ، وما له منها أثر في بخاصة ؛ فنعرف غير القليل عن الوجدان ، وعلاقته بمظاهر الشعور الأخرى من ناحية عمله الفني ؛ ونعرف مثل ذلك عن الخيال ، والذاكرة والأحاساس ؛ وعن الذوق الذى طال ويطول التحدث عنه في البلاغة ؛ بل في سائر الفنون جميعاً . كما يجب أن نعرف الكثير عن أمهات الحوالم الإنسانية من حب ، وبغض ، وحزن وفرح ، وغيرة وانتقام ، وما إلى ذلك مما هو مادة المعاني الأدبية الكبرى في الآداب الإنسانية كلها ؛ وعلى الخبرة بحركات النفس فيه ، واتجاهاتها يقوم النقد الفني ، ذو الأساس ؛ بل أن البصر بذلك هو مادة النبوغ الفذ ، وسيل خلود الآثار الأدبية للتشئين والناقدين

ثم نريد لتدرك المعاني النفسية في الشعور بالجمال ، والتأثر به ، وتقديره ، ليكون قولنا في ذلك ، حيناً نصنع مثله أو ننقده قولاً معتمداً على غير الدحة الخاطفة ، والملاحظة السطحية والمهاجس الطائر ؛ وبهذا لا يكون فننا لعباً بالألفاظ ، ولا خواطر متناثرة ، ولا رعاية لمشاكلات سطحية أو التماسات متكلفة ؛ كما لا يكون نقدنا فارغاً معاداً ، نضعه في كل بيت ونلبسه لكل قصيدة ؛ بل يكون فننا عميقاً مغنياً للروح ، محدثاً عما تجده النفوس القوية ، الشديدة الأحساس ، فيسحرها أن تسمعه ، ويفتنها أن يترجم عنها أصدق مما استطاعت ؛ كما يكون نقدنا وزناً مقابيسه حقيقة اختيارية ، وتقديرات دقيقة ، تبتعثها خبرة لا يدعيها كل آفاق ، ولا يسطعها كل عاطل ، ولا ينتحلها كل من قعدت به الهمة عن الجدل في الحياة ، ممن تهدهم يملثون أسواق الأدب ونواديه ، ويختلسون صفة الناقد والمثني

نريد أن يقرر المؤيدون دراسة تلك المقدمات ، ويصلوا تلامنهم بمصادر تلك الخبرة النفسية وصلأ قوياً ؛ على حين نريد من المتأدين فوق إقبالهم على هذا الدرس

وتقدير أثره في تثقيفهم الأدبي ، أن يمدوا إلى المشاهدة الباطنة في أنفسهم وأنفسهم ، فيجردوا منها شخصيات أخرى ، تكون على أنفسهم مراقبة ؛ تنبئه لآثارها بظواهر الحياة ، ووقع الأشياء والأحداث عليها ؛ وإدراك الفوارق الدقيقة بين الأكلان ، والظلال ، والأضواء ؛ والمسات الحفية النفسية ، عند مواجهة المعاني وملاقاة المؤثرات ؛ فيها يعرضون له من الانفعال الإنساني الفردي ، أو التفاعل مع الآخرين ، مما لا بد أن يصيبوه في حياتهم ، ولا سيما أيام الشباب ؛ فيرفه حسهم ، ويدق نظرم ، ويسمو خيالهم ، وينفسح مداه ، كما تصلق أحكامهم ، ويرق ذوقهم فيجدون المعاني الفنية ، ولها في نفوسهم ، مثل ما للطعوم والأراييح على إحساسهم ؛ ويختزنون من هذه الملاحظات ما يكون مادة أدبية وثروة من المعاني الفنية ، يمدون بها أدهم إذا صنعوا ، ويستخرجون على هديها معاني فنية عيقة ، وجديدة ، مما يقرءون من وجوه الآثار الأدبية ؛ كما يقيمون به تقديم على أساس قوى ، لا تخرج فيه ولا ترويق



بهذا الصنيع النفسى من الدرس ، والمشاهدة اليقظة ، والانتباه المستنبط ، نكسب مزايًا جمّة ، يتعدى أثرها ، الفنون الأدبية ودراساتها ، إلى الحياة العاملة ، إذ نرفع في مصر مستوى التربية الفنية ، ونبت في الحياة المصرية روحاً آمله ، وهمة طامحة ؛ فنسوس الآمال ، بقدر ما تدق الشاعر ، ويمسق الأحساس ، فيأنف من احتمال الظلم ، والرضا بالضم ، وينفر من حياة لا معنى فيها ، ولا جمال ينسقاها ؛ ويطلب دائماً أفضل مما يجد ، ما دامت طبائع الأشياء تسعفه ، ونظام الكائنات يمدّه ، ولا حاجة بي إلى القول المسهب في ذلك ، فهو أوضح من أن يتشاح فيه ، وقد مضى من الإشارة إليه ما فيه الوفاء والغناء وأجلدى ما نظفربه من ذلك ، أن نزل الفن القولى منزله في الحياة ، بين مراقبها التى لا بد منها ، فيسود الشعور بأن هذا الأدب وأخواته من الفنون حاجة إنسانية ، لا يستطيع المجتمع الراق أن يجد عنها نذحة

وأمله إذا ما استقر هذا في نفوس من يزاولون الأدب ، ونفوس من يستمتعون به ، نستطيع القضاء على المنحط من صنوف القول الأدبي ، وألوان المعاني الناصلة السبحة ، من مدح وعتة بمولد ؛ وتزلف ، وكذب ، ومعاني في ذلك تنفر منها النفس التي شعرت بجمال الفن ، وسمو مكانه ، وكرامة الانسانية ؛ فليس أقل للفنون الوضيعة ، من أن يلقى الشعور ، ويعتق الاحساس ، فيحول دون القائلين للردى ؛ ويمنع السامعين له ؛ ويدع الفن يقوم بتصحيحه السامع ، من أمتاع النفوس ، واستكارة كامن نبيلها وتساميها وأدائها من العوالم الروحية ، التي هي أهل لأن تخلق فيها ، وتطير نحوها . وحسبنا أن الأديب لن يقول إلا ما يجد الدافع الانساني الصادق عليه ؛ وأن متذوق الأدب لن يلتمس إلا القيم الشقية الذي تنفو إليه نفسه ؛ غير مضلل من مرتق لا خلاق له ؛ أو مهرج تافه لا نفس له ؛ ولا تارك لشيء من هذا فرصة البقاء ، ولا سبيل الحياة وما أن أشك في أنه كلما اشتد وصلنا للأدب بالبيئة النفسية والجو الانساني الحقيقي ، خلصنا من كثير ، بل من أكثر الآفات التي نشكو اعتدائها على الأدب ؛ وحياتها المتطفلة عليه ؛ وافسادها لأثره ، وحطها من قيمته . وحسبنا ذلك مغنياً ، لو كان هو كل ما نخرج به

آثار هذه الصلة في إصلاح البلاغة

٦

لكننا وقد رأينا الصلة الفعلية بين ما تعرض له البلاغة — حتى على ما قصرها عليه الأقدمون — وبين الشؤون النفسية « ما أوردناه في الفقرة ٢ » ؛ نستطيع اذا أيدتنا تلك المعرفة النفسية ، أن ننظر في الاعتبارات البلاغية نظراً صحيحاً ، نقبل منها ما نقبل على أساس واضح ، ونرفض منها ما نرفض عن فكرة صحيحة ؛ فنخلص دراسة البلاغة من تلك التعليقات الراككة المزيفة ، التي لم تعتمد إلا على فطر عقلي بعيد عن روح الفن ؛ أو قد اعتمدت من ذلك على باطل لا صحة له ولا قوة فيه ؛ كما نفهم بذلك

ما تبقى من تلك الاجتهادات ، فهما ذا عائدة على الذوق والتكوين الأدبي ؛ لا فهما يقوم على إشارات مبهمة ، أو ملاحظات سطحية لا قيمة لها ؛ وإلى القارئ من ذلك أمثلة يبين فيها ما نقول :

نحن نقرأ مثلاً في بيان ميزة الأسلوب المعروف عندهم باسم « تأكيد المدح بما يشبه الذم » قولهم : أن سبب ذلك أن هذا الأسلوب كدعوى الثوب بيينة ؛ ويفسرون ذلك بأن القائل علق نقيض المدعى وهو إثبات شيء من العيب بالحال ، ولعلنى بالحال محال ؛ فعلم العيب محقق

كما نقرأ لهم وجهاً آخر لميزة هذا الأسلوب هو « أن الأصل في مطلق الاستثناء الاتصال ، فذكر أداته قبل ذكر المستثنى يوم إخراج شيء مما قبلها ؛ فإذا ما أوليت الأداة صفة مدح ، وتحول الاستثناء من الاتصال إلى الانقطاع جاء التأكيد ، لما فيه من المدح على المدح ، والأشعار بأنه لم يجد صفة ذم يستثنيها »^(١)

هذا ما يقولونه ؛ ولو رجعنا إلى أنفسنا لوجدنا أن التعليل الأول بالدعوى والدليل عليا ، تعليل فيه القموض والأبهام ، والاشارة إلى نقيض المدعى والحال ، والثبوت بالبطلان ، وفيه فوق ذلك أن الشعور بمعنى الاستدلال ، أو وجدان أثره في الإثبات لا يلح منه شيء في نظم الكلام ، فلا يزال السامع يجد دعاوى مرسله لم يتأكد منها شيء بشيء ؛ وما زعموه من أثر البيينة وتقوية الدعوى لا وجود له ؛ ولا يتبادر إلى النفس من فعله أثر

وليس التعليل الخوى الآخر باحسن حظاً من سابقه « التفهيم » فهذا الذى يذكرونه من الاتصال والانقطاع اجتهاران نحويان ، لا يحسن المرء تذكرهما أو ملاحظة الفرق بينهما ، حيثما يسع هذا الأسلوب ؛ وليس كل من يجد أثر هذا الأسلوب في نفسه قد درس الاتصال والانقطاع في الاستثناء ؛ بل لعل معرفة المرء لهذا الاتصال

(١) الإيضاح والسعد ، والسبكي ص ٣٨٩ ج ٤ من صروح التلخيص

والانتقطاع يضعف معها شعوره بميزة هذا الأسلوب. ثم هم أنفسهم قد عد بعضهم في هذا الوجه من التعليل تمحلاً^(١)، كما لاحظوا أن التعليل الأول إنما أفاد التأكيد بأمر تخيلي

ولعل السر النفسى لذلك فيما يظهر، هو ما فى هذا الأسلوب من معنى المباشرة والمفاجأة التى تكسبه طرافة، وتثير حوله تنبهاً. وسواء أكانت هذه الطرافة تقوم على اتصال الاستثناء أو يتحول معها منقطعاً، فإن المباشرة هى الأصل لا ملاحظة الاستثناء وحالته

وقد نجد آخر قولهم فى هذا المقام لغة نحقق البرق نستخرج منها هذا المعنى النفسى، لشعورنا به لا للقت عبارتهم إليه. وتلك اللمحة هى قولهم «تأكد المدح لكونه مدحاً على مدح؛ وإن كان فيه نوع من الخلابة». فما أخرج هذه الخلابة إلى البيان، لأنها روح التعليل وسر الحياة فى الأسلوب



ومن ذلك مثلاً؛ أنا نسمعهم يقولون «أطبق البلغاء على أن المجاز أبلغ من الحقيقة؛ وأن الاستعارة أبلغ من التصريح بالتشبيه، وأن التمثيل على سبيل الاستعارة أبلغ من التمثيل لا على سبيل الاستعارة؛ وأن الكتابة أبلغ من الانصاح بالذكر». يقولون هذا ثم لا يعللون شيئاً منه كله «إلا بالفكرة السابقة فى تأكيد المدح بما يشبه النعم» من قولهم: أنه كدعوى الشيء ببينه؛ ويعودون إلى الاستدلال، والتلازم والانفكاك... الخ

وشهد الله والأدباء وأولو الفن، أن ليس شيء من ذلك الاستدلال، ولا تلك البينة، ولا هاتيك الشهادة، قد مر بخاطر القائل أو السامع أو وجدته نفس أدبية؛ ولو

(١) مواهب الفتح للمغربى ج ٤ من صروح التلخيص ص ٣٨٩

كانت العرب إنما تصوغ عباراتها ، وتبتدع أساليبها على هذا المنوال من الاستدلال ،
القضائي لكات عبارة التوثيقات المؤكدة ، ولغة الشهادات المسببة هي الفصحى ،
ولوجب أن تكون هي لغة المعجزة القرآنية

ولكن العرب لم تفعل ذلك ولا قام عليه ذوقها الفني ، ولعل الاعتبارات النفسية في
تداعي المعاني وتجاذب الصور ونحو هذا ، مما يكشف حسن هذه التعابير ، ويحسم حاجة
القوة فيها دون برهان ، ولا ادعاء ، ولا مقاضاة أو احتجاج

وكم انطوت كعب البلاغة على يخيف النكات التي لا تتزاحم ، والتي هي ضرب
من فكاهة الفقهاء ، ودعابة النفوس الراكدة ؛ وليست في أصلها إلا فروضاً
ذهنية ، واحتجالات عقلية لا غير ، قد نبههم إليها وأعزاهم بنقلها ، طول الفهم لهذه الفروض
وتلك الاحتمالات البعيدة عن واقع الحياة ، ونضرة الفن ؛ مع أنهم يقررون — نظرياً —
أن المعاني الأدبية إنما تقوم على التلازم الواقعي ، ويعدون بذلك دلالة الالتزام
هي الطريق للمعاني الأدبية ؛ القائمة على ترابط الأشياء في الخارج ، وملاحظة الناس
في حياتهم اليومية ، علاقة ما بيننا تقارباً أو تباعداً ، وتشابهاً أو تخالفاً ؛ وأنه على هذا
الأساس وحده ، يقوم حسن الحسن من التشبيه أو الاستعارة ، وفتح القبيح من ذلك .
إلا أنهم حينئذ كانوا يتحرون عليهم في هذه الدراسة لم يكونوا يستوحون النفس ، ويرقبون
ما تجدد من وقع الأشياء على الحواس ، وتأثرها بها ، بل كانوا — أو أكثرهم — يهيدون
عن ذلك ، منصرفين عنه ، أو يعتدون العناية به ضرباً من الاشتغال بالدنيا وإضاعة
الوقت ؛ ثم راحوا بهذا الفقر النفسي ، والجلدب الوجداني ، يعللون حسن التعابير ،
وقوة الأساليب ؛ ويتبينون خصائصها ووجه حسنها ؛ فلم يكن من وراء ذلك ، إلا
ما حفلت به الكعب من سقيم الملاحظة ، وسمج النكسة التي يلسحها ، بل يتكلفها محدود
الأفق ، قد بعد ما بينه وبين الوجدان ، بقدر ما باعد بينه وبين الحياة الحافلة
الشاعرة ، ولا سبيل الى استئصال ذلك من الكعب في هداية وتوفيق إلا بالملاحظة
النفسية الدقيقة الصادقة

الأعجاز النفسى

٧

وأبعد من ذلك وأعق ، أن تقديرنا صلة البلاغة بعلم النفس سيدينا فى بحث مسألة قديمة ، جلية الخطر ، كانت منذ أول الدهر خالقة البحث البلاغى ، ومعددة غايته ، وموجهة دراسته ، تلك هى مسألة أعجاز القرآن ، التى نعرف جميعاً أنها أفضل ما أثر فى البحث البلاغى ، وحياة البلاغة العربية ، ونقدر ما كان — ولا يزال — لها من خطر أدبى ، وخطر دينى

وإننا لنعرف كذلك أن الآراء فى هذا الأعجاز وتعليله ، كادت تستوفى نواحي القسمة العقلية ، وتدير كل تردد واحتمال ؛ فقاتل : لا أعجاز فى اللفظ ولا المعنى ولكنها الصرفة ؛ وقاتل بالأعجاز فيما مع الصرفة . وقاتل بأعجازها للبشر ، ولا سبيل الى تعليل هذا الأعجاز أو بيانه ؛ وقاتل بالأعجاز مع إمكان التعليل . ومن هنا تشعب الطرق ، وتفرق السبل ؛ فى ذلك التعليل ؛ يقال تارة هو النظم البديع ، والأسلوب المخالف لجميع أساليب العرب ؛ أو هى الجزالة التى لا تتأق من مخلوق بحال ، أو هو التصرف فى لسان العرب على وجه لا يستقل به عربى ، حتى يقع منهم جميعهم الاتفاق على إصابته فى وضع كل كلمة وحرف موضعه ؛ أو هو الأخبار عن الأمور التى تقدمت فى أول الدنيا الى وقت نزوله ، من أى ما كن يتلو من كتاب ولا يحطه يمينه . أو هو الوفاء بالوعد ، للمدرك باللس ، فى كل ما وعد الله سبحانه وتعالى . أو هو الأخبار عن المقييات فى المستقبل مما لا يطلع عليه إلا بالوحى . أو هو ما تضمنه القرآن من العلم الذى هو قوام جميع الأنام فى الحلال والحرام ، وفى سائر الأحكام .

أو هو الحكم البالغة التي لم تجر العادة بأن تصدر في كثرتها وشرفها من آدمي . أو هو التناسب في جميع ما تضمنه ظاهراً أو باطناً من غير اختلاف^(١) . أو الوجه شيء يدور حول ذلك ، وينهى إليه ؛ أو يجالף من شتيته . وكل واحد من هذه الأوجه مردود بمن لا يقول به ؛ والكل مناقشون . وجمهرة هذه الآراء ؛ بل هذه الآراء كلها رأياً رأياً ، وقولاً قولاً ؛ ليست ذات صلة كافية بالفن الأدبي من تلك الوجهة ، التي قدمنا القول في ضرورة ابتناء الفن كله عليها ؛ والفن القولى بخاصة ؛ وهي الوجهة النفسية الإنسانية ، أو لهذه الأقوال من الصلة بذلك الأصل ما ليس واضحاً جلياً ، يطمئن إليه الأديب

فإذا كان وصل البلاغة بعلم النفس ، وإقامتها على ذلك الأساس الذي يضي العلم قدماً في الكشف عنه والتجلية له ، سيدينا إلى قول محدث ، أو رأى جديد ، في فهم الأعجاز القرآنى — ولو لم يكن تعليلاً له بالمعنى التام — فذلك فضيلة لهذا الرأى في حل قضية الأعجاز الكبرى ؛ أو في إدراكها من الحل وتقريباً من التفكير الحديث ؛ والأسلوب العبرى ، في تذوق الفن القولى ودرك حسنه ؛ وإنى لأخال هذه الصلة بين البلاغة والنفس ، منتهمه بنا إلى تحقيق ذلك ، والظفر به على نحو ما نتولى قريباً بيانه

إلا أنى قبل المضى في هذا البيان أقف ريثماً أقول شيئاً عن التبادر من قولنا الأعجاز وعلم النفس ؛ إذ يسبق إلى الوم ذلك القول القديم ، المعاد حديثاً كذلك ، عن أثر القرآن على النفس الإنسانية ، ووقعه عليها وفضله فيها ؛ وما تجده من حلاوته ، وتستشعره من طلاوته ؛ أو تلك الموسيقى الصوتية في جرس حروفه ، وتأليف كلمه ، وإتلاف جملة ، أو هاتيك العذوبة يتلوقها قارئه ؛ أو الاقبال النفسى على تلاوته

(١) القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ج ١ ص ٧٢-٧٥

وعلم اللالة من تكراره ؛ وأنه كان من الصالحين من يختصه في ليلة ، أو يقرأ منه في الصلاة بطوال الفصل ؛ وأن هذه الخاصة بما يعين صبيان المكب على حفظه ، ويحون عليهم استظهاره ؛ تلك ناحية لا أعتبها فيما أريد الآن من القول في صلة الأعجاز بعلم النفس ؛ فلن أقصد إلى هذا المعنى ، وإن كنت لا أكرهه ؛ ولا أعتد عليه في مشكلة الأعجاز ، كما لا أهمله . فهو يقوم على معنى من تذوق الفن ، وحرك جمال القول ؛ وهو اعتبار قد يكون في القرآن أوفى منه في أى أثر آخر ، وقد يكون في القرآن من التواحي الباهرة ، والمعاني المعجبة ؛ لكنى لا أرى فيه الوفاء ولا أكرهه ، بلك الدعوى المائلة في الأعجاز وفوته طوق البشر ، وتنزله من لدن حكيم خبير ؛ ثم هذا الملاحظ لا يرتد في جملته إلا الى الألفاظ والعبارات ؛ وليس على مثل هذا وحده يقوم أعجاز كتاب ، وصف نفسه بأنه هدى ورحمة وبيان وتبصرة ؛ أو لا أقل من ألا يكفى بهذا المعنى في أعجاز مثل هذا الكتاب . فما يدور من هذا القول ومثله ليس هو ما أعنى في الحديث عن القرآن والنفس ، ولا هو يشبهه بما ستقول ، أو يشبهه في أنه منه

وتمت معنى بعيد ، قد سبقت إليه أوهام قوم في هذا العصر ، فأثرت أن أنفى القصد إليه هنا أو التعويل على شيء منه ؛ ذلك هو استخراج قضايا علم النفس ونظريات من القرآن ، تسعياً للزعم بأنه يتضمن كل شيء ؛ على ما أكرر فيه ناس ، مع قلة غنائهم ، بل مع بادية جورهم على منزلة القرآن ، وجليل مقامه . ولا نناقش هؤلاء المسرفين هنا ؛ وإنما ننفي أنا نريد إلى شيء من هذا في تبين الأعجاز وتفهمه . ف نحن ندع علماء النفس ، في تجاربهم العملية ، ومشاهداتهم الواقعية ، أو تأملاتهم النظرية ، إن صح لهم في ذلك شيء ؛ ليكشفوا عن خصائص النفس الإنسانية ، لا نقلعهم في شيء منه ، ولا نرى سبق القرآن إليه ، أو تقدمه على الأجيال بأصله ، وما إلى ذلك ، بل نلتفاه منهم لنعتمد عليه في بيان الوجه النفسى للأعجاز ؛ مؤيدين هذا البيان بفضل ما عرف

عحدثوا الباحثين عن الظواهر النفسية ، وما يسجله تاريخ ذلك البحث النفسى من جهل الأولى بما عرف هؤلاء الأواخر ، إذ أن ما كان من معارف الانسانية لذلك العهد لا يفى ولا يكفى فى التعريف بطواياها ، ولا يهدى المتصدى لسياستها ، المنتدب لقيادتها على أساس من فطرتها

وإذا ما أبعدنا هذين الصهين فى « القرآن والنفس » ودفعنا احتمال أن يشتبه فى شئ منها ، استطعنا أن نرين ما قصدنا إليه من ذلك المعنى النفسى فى الأعجاز ، غير مختلط بشئ منها ، ولا مشتبه بها ، أو بأحدها

أجمال فكرة الأعجاز النفسى

٨

إن هذا القرآن من حيث هو فن أدبى معجز ، ثم من حيث هو هدى وبيان دينى ؛ لن يدار الأمر فيه إلا على سياسة النفوس البشرية ، ورياضتها ؛ لأن الفن هو ، نجوى الوجدان ؛ والدين هو حديث الاعتقاد وخطاب القلوب ؛ فصلته بالنفس ، ومناجاته للروح ؛ أوضح من أن يستل لها أو تخفى بالشرح ؛ وفما مضى من رأى — قديم أو حديث — عن أثره فى النفوس وحظوته للنسأ ، أقرب شاهد ، وأدناه

فالنظر الصائب إليه ، والفهم الصحيح له ؛ أو عبارة أكثر صراحة ، تفسيره ، لا يقوم إلا على إدراك ، ما استخدمه من ظواهر نفسية ، ونواميس روحية ، أدار عليها بيانه مستدلاً ، وهادياً ، ومقنعاً ومجادلاً ؛ ومثيراً ومهدئاً ؛ وأصح ما يبنى عليه هذا التفسير هو القواعد النفسية ، وأصدق ما اهتدى إليه العلم قديماً وحديثاً عن تلك الشؤون ؛ فليس يصح أن تملأ عبارة من عباراته ، أو يحتج للفظ فى آية من آياته ؛ أو يستشهد لأسلوب من أساليبه ، إلا بموضه كله من النفس ، وبما كشف العلم عن هذا الموقع ، وما سبر من اغواره ؛ فبالأمور النفسية لا غير ، يملأ إعجازه وأطنابه ، وتوكيده وإشارته ، وإجماله وتفصيله ، وتكراره وإطالته ، وتقسيمه وتفصيله ، وترتيبه ومناسباته ؛ وما

قام من تحليل هذه الأشياء وغيرها ، على ذلك الأصل فهو الدقيق المنضبط ، وما جاوز ذلك فهو الادعاء والتحمل ، أو هو أشبه شيء به

وهذا وجه من الرأي لا يثار عليه خلاف ؛ فإذا ما هدى البحث النفسى — وقد هدى ما تم منه حتى الآن — إلى أن القرآن قد راعى قواعد نفسية عن مظاهر الاعتقاد ، ومسارب الانفعال ، ونواحي التأثير ، وجوانب التطامن ؛ وأثار من هذا ما أيد به حجته ، وأظهر دعوته ؛ وكان مثل ذلك من معرفة شؤون النفس الانسانية ، لم يتبد إليه العلم بعد ، فوق أن يتبدى إليه هذا الأسمى البادى ، قد جاء القرآن نسيجاً على قوالب دقيقة ؛ وأتوال نفسية ، لا يد لفقن بها ؛ ولا سبيل — فى عهد نزوله على الأقل — إلى التزامها ورعايتها ؛ بل لم تكن سبيل إلى التكهّن بطرف منها ، أو التنبه لبعضها ، فهذا صنيع فوق قدرة البشر ، وقوى الناس^(١) ؛ وذلك قول فى الإعجاز وعلته النفسية منته إلى علم ما لم يكن ، وضبط ما كان مجهولاً بعيد النال ، مما هو أساس الفن الأدبى ودعامته

وبهذا التحليل الذى يمت إلى العلم بسبب ، ويزداد بقدم العلم وضوحاً وجلالاً ، ويدفع إلى تتبع النفس بحثاً واستقصاء ؛ بهذا يمكن أن ندع التحليل بخبر القيب الذى يصير إلى كهانة ؛ أو علم أخبار الماضين مما تحويه الصحف أو أساطير الأولين ؛ وبه يمكن أن ندع التحليل بالنظم ، والأسلوب والجزالة وما إليها مما لم يتنبأ للباحثين معنى فى ضبطه ، ولا سبيل إلى جلالته ؛ بل لم يطع لهم تقريبه بالتمثيل له ، وانتهوا منه إلى قالة فى الذوق لا تحدد ، وإحالة على السحر وعمل الفلقين ، وقد كان يرميه به أعداؤه أول الأمر فلا خير فى أن يصير إليه أولياؤه آخر الدهر

تلك جملة من الإعجاز النفسى ؛ قد يكشفها مترادف الأمثلة ويحللها متتابع الشواهد ،

(١) أقول هذا ، وأنا أقدر أن اللوحة الفنية تهدى للفتن إلى خصائص بارعة التأثير على الناس ؛ فى غير انتباه إليها ؛ فإن مثل هذا من هدى للوهبة لا يجتد إلى تلك الأهداف البعيدة من أسرار النفس وروايتها

وينتجى الى تأييدها تفسير جديد للقرآن على هذا النقط ؛ وإليك بعض ما يسر الآن تقديمه ؛ ويتسع له هذا المجال :

بعض بيان الاعجاز النفسى

٩

هذا التكرار فى القرآن قال فيه القدماء منذ عهد بعيد ولا يزال يقول فيه المحدثون حتى أمس القريب ؛ ولعل القائلين جميعاً جاؤوا هذه المسألة من غير طريقها النفسى ، الذى هو سبيل الأعجاز النفسى فى القرآن ، فكان كلام كل رجل منهم محتاجاً لكلام من بعده ، وظل كلام الأسى ينادى مقال اليوم ، ليسنده ؛ فالجاحظ منذ القرن الثالث ، تكلم فى هذا وأبان^(١) ؛ وكان مما أورده حكاية [ابن] السماك إذ جعل يوماً يتكلم ، وجارية له حيث تسمع كلامه ، فلما انصرف إليها ، قال لها كيف سمعت كلامى ؟ قالت ما أحسنه ، لولا أنك تكرر ترداده ؛ فقال : أردده حتى يفهمه من لم يفهمه . قالت إلى أن يفهمه من لم يفهمه ، قد مله من فهمه . كما نقل فى هذا الموضع ، أنه مكتوب فى التوراة ، لا يعاد الحديث مرتين ؛ وقول الزهري إعادة الحديث أشد من نقل الصخر ؛ ثم عرض بعد هذا كله لالتماس وجه الاعادة فى القرآن فقال : « وجلة القول فى الترداد أنه ليس فيه حد ، ينتجى إليه ، ولا يؤتى إلى وصفه ، إنما ذلك على قدر المستمعين له ، ومن يحضره من العوام والخواص ، وقد رأينا الله عز وجل ورد ذكر قصة موسى وهود وهرون وشعيب وإبراهيم ، ولوط وعاد ، وثمود ، وكذلك ذكر الجنة والنار ، وأمور كثيرة ، لأنه خاطب جميع الأمم من العرب ، وأصناف العجم ، وأكرمهم غنى غفل ، أو معاند مشغول الفكر ، ساهى القلب ؛ وأما حديث القصص والرقعة فأنى لم أر أحداً يعيب ذلك » ولعل قيمة هذا البيان واضحة ، وملئ اقتناعه مخلود ، بعد طويل ما ساقه قبله فى نقل التكرار وأملا له

(١) البيان والتبيين ج ١ ص ٨٥ ط السندوني

على أن الجاحظ نفسه قد عرض لهذه المسألة في كتاب الحيوان^(١) حين اعتذر عن استطراداته فقال « . . . ورأينا الله تبارك وتعالى إذا خاطب العرب والأعراب أخرج الكلام مخرج الإشارة والوحي والحذف ، وإذا خاطب بنى اسرائيل أو حكى عنهم جعله مبسوطاً وزاد في الكلام »

وهذا قول تعلق به بعض أبناء العصر ، ومنشئ إليه فيما يلى ؛ على أنا لا ننوخر القول في عدم كفاية مثل هذا لتفسير تكرار القرآن ؛ ولا سها بعد الذى أسلف الجاحظ في بيانه من ثقل هذا التكرار وأملاله

ثم عرض القاضى الباقلانى بعد دهر للمسألة في كتابه أنجاز القرآن ، مرتين قال في أولاهما « ومن البديع عديم التكرار كقول الشاعر
هلا سالت جموع كئدة يوم ولوا أين أين
وكقول الآخر

وكانت فزارة تعلى بنا فآولى فزارة أولى لها

ونظيره من القرآن كثير ، كقوله إن مع العسر يسرا ، وكالتكرار في قوله قل يا أيها الكافرون ؛ وهذا فيه معنى زائد على التكرار لأنه يفيد الأخبار عن الغيب^(٢) ، «
وليس هذا التكرار في كلمة أو جملة مما يحتاج إلى القول الكثير

وفي الثانية عرض القاضى لموضوع التكرار الذى نحن بصدده في ثانيا كلامه عن بديع تأليف القرآن وحسن نظمه ؛ وأنه يتبين لمن كان من أهل الصنعة إذا عمد إلى قصة من هذه القصص وحديث من هذه الأحاديث ، فعبّر عنه بعبارة من جهته ، وأخبر عنه بالفاظ من عنده ، فأنه يرى فيها جاء به النقص الظاهر ، ويتبين في نظم القرآن الدليل

(١) ج ١ ص ٤٦ ط الساسى — (٢) ص ٥١

الباهر؛ وعرج من هذا على التكرار قال: «ولذلك أعاد قصة موسى في سور على طرق شتى، وفواصل مختلفة مع اتفاق المعنى؛ فطملك ترجع إلى عقلك وتستمر ما عندك، إن غلطت في أمرك، أو ذهبت في مذاهب وهمك، أو سلطت على نفسك وجه ظنك^(١)». وأنت واجد أن هذا القول لم ينل من المسألة الصميم، ولم يخض الغمار، وهل يريد أن يعلل التكرار بأنه مظهر لحسن النظم ودقة؛ أو لم يرد أن يدفع شبهة التكرار وما يثار حوله؟ وإن كان يتحدث في ختام عبارته عن الغلط والوهم والظن ١١١

ثم هذا السكاكي شيخ البلاغيين يتناول المسألة في كتابه المفتاح، ويسوقها من بين المطاعن على القرآن ليردها فيقول^(٢): «في إيراد الشبهة ودفعها ما عبارته: «ومنها أنهم يقولون، لا شبهة في أن التكرار شيء معيب خال عن الفائدة؛ وفي القرآن من التكرار ما شئت؛ ويعيدون قصة فرعون وفظائرها؛ ونحو قبلى آلاء ربكما تكذبان؛ وويل يومئذ للكاذبين وغير ذلك مما يغرط في هذا السلك؛ فيقال لهم: أما إعادة المعنى بصياغات مختلفة فما أجملكم في عدوها تكراراً وعدوها من عيوب الكلام

إذا محاسنى اللاتى أدل بها كانت ذنوبى قل لى كيف أعتلر

أليس لو لم يكن في إعادة القصة فائدة سوى تبيكت الخصم لو قال عند التحدى لعجزه قد سبق إلى صوغها الممكن فلا مجال للكلام فيها ثانياً لكفت؛ وأما نحو قبلى آلاء ربكما تكذبان، وويل يومئذ للكاذبين فمذهوب به منذهب رديف يعاد في القصيدة مع كل بيت؛ أو مذهب ترجيع القصيدة يعاد بعينه مع عدة أبيات أو ترجيع الأذكار؛ وعائب الرديف أو الترجيع أما دخيل في صناعة تفنيد الكلام ما وقف بعد على لطائف أفانيته، وأما متعنت ذو مكابرة»

(١) ص ٨٨

(٢) ص ٢٤٧ — وهذا الفصل خاتمة للمفتاح؛ في إرشاد الضلال بدفع ما يطعنون به في

كلام رب العزة

فان بين الأمر في الرديف والترجيع فما أحسب احتجاجة لتكرار القصة بما قال
يبين وجه إيتار القصة بهذا التكرار ، أو إيتار الجنة والنار ، وهلا كان يحىء ذلك في
القرآن كله ؟ وربما كان أقطع للمعزة في هذا أن يحاء قرآن أو قرآناات حسا لتعمل
من يتخلى ١١١

ثم يعرض لذلك الإمام يحيى بن حمزة العلوى في كتابه الطراز فيقول^(١) ما خلاصته ؛
أن التكرير على جهة الشرح لقواد الرسول (ص) والتسلية له ، فليس تكراراً في الحقيقة .
وثانياً : إنما كرر القصص لفوائد ، وما هذا حاله فليس تكراراً في الحقيقة ؛ وثالثاً ؛ لأن
الله تعالى لما تخدى العرب بالآتيان بمثل القرآن ربما توهم أن الآتيان بمثله
مستحيل من جهة الله تعالى ، فلا جرم كرر القصص ليعلم أنه غير مستحيل من جهته ؛
وإنما الاستحالة كانت متعلقة بالخلق دونه . . . ومن وجه آخر هو أن التكرير إنما
ورد لتأكيد الزجر والوعيد كقوله تعالى « كلا سوف تعلمون ، ثم كلا سوف تعلمون ،
كلا لو تعلمون ؛ ثم أن التأكيد مستحسن في لغة العرب فلهذا وردت هذه التكريرات
على جهة التأكيد ؛ ولو كان ما أتى به مخالفاً لأساليب العرب في كلامهم لكان ذلك
من أعظم المطاعن لهم ؛ فلما سكوا عن ذلك دل على بطلان ما زعموه من الطعن
بالتكرير

وهو فإ ترى يتحدث عن تكرار القصص فقط ؛ وفي القرآن مكررات أخرى كالذى
ورد في قول الجاحظ من الجنة والنار ؛ بل كالذى يذكره هو نفسه من تأكيد الزجر
والوعيد ؛ ثم دحض توهم أن الله لا يستطيع الآتيان بمثله مطلب ليس قريباً ؛ والتوهم
غريب ؛ وإن يكن فليس يكون في القصص فقط ؛ فقد استطاع الآتيان بمثل القصص ،
ولا استطاع الآتيان بمثل الأحكام مثلاً ؛ ثم ليس سكوت العرب عن الطعن مانعاً

من أن يذكره من تأخر عنهم ، ولا فيه دليل على بطلان ما زعم المعارض به ، ما دامت اللغة وأدبها من نصيب من يستعملها ، ويعاجز فيها على أن لا أقصد هنا إلى نقد هذه الآراء ؛ وإنما ألفت القارئ إلى ما قدمت من حاجة كل قول منها للذي يليه ؛ وهو ما يجده القارئ إذا ما تمنع

هذا كبير مما قاله القدماء في التكرار ؛ وكنت أشرت آنفاً إلى أن أحد أبناء العصر — وهو الأديب المرحوم السيد مصطفى الرافعي — تعلق بقول الجاحظ السابق ؛ وتولى كشف سره فيما يقول^(١) «... فأنه في الحقيقة مر من أسرار الأدب العبراني جرى القرآن عليه في أكثر خطابهم خاصة ، ليعلموا أنه وضع غير إنساني وليجسوا معنى من معاني أعجازه فيما هم بسبيله كما أحس العرب فيما هو من أمرهم ؛ إذ كان أبلغ البلاغة في الشعر العبراني القديم أن تجتمع له رشاقة العبارة ، وحسن المعرض ، ووضوح اللفظ ، وفصاحة التركيب ، وأبانة المعنى وتكرار الكلام لكل ما يفيد التكرار توكيداً ومبالغة وأبانة وتحقيقاً ونحوها ، ثم استعمال الترادف في اللفظ والمعنى ، ومقابلة الأضداد وغيرها مما هو في نفسه تكرار آخر للحسنات اللفظية ، وتحسين للتكرار المعنوي »

وهو بيان لا يكفي في توجيهه ، هذا الحديث العام عن شؤون في الأدب العبراني ولا يكون القول فيما يمثل هذا التعجل والألمام ، ولا ذاك التعميم ومجمل الكلام . ثم كيف كان هذا التكرار سراً لم يدركه إلا اليهود الذين عذروا به ؛ وأنه إذ ذاك لما تجدد العرب غرابته ؛ ويصح الطعن به ما دام قد خرج مخالفاً للمؤلفهم ، نابياً عن طريقه في مخاطبتهم ؛ والجاحظ نفسه حين يعلل بهذا تكرار ما خطبت به يهود ، يذكر أن في القرآن تكراراً ، لشؤون أخرى من الثواب والعقاب ، وليست هذه مما يخص به بنو إسرائيل ، أو يفردون بأدراك سره

(١) إيجاز القرآن ص ٢٥٦ — ٢٥٧



تلك آراء في التكرار ، أشعر أنها لا تزال تنضح مكاناً لمحاولة تعليل يقوم على اعتبار نفسى إنسانى عالمى ، تؤيده شواهد من أحوال النفس البشرية واتجاهاتها ؛ ولعله يصح أن يكون من وجه ذلك ما يسوقه التفسيون من أن التكرار من أقوى طرق الاقتناع ، وخير وسائل تركيز الرأى والعقيدة في النفس البشرية ، على هيئة وفي هوادة ، دون استتارة لمخالفاتها بالجلل أو المشادة ، في قظم البرهان ، والتعرض البادى للاستدلال ، الى آخر ما يسوق علماء النفس على ذلك من شواهد ومثل عملية تفنى عن اختراع الوجوه في تعليل التكرار القرآنى ، وجعله مثار الجلل والاختلاف

التفسير النفسى للقرآن

١٠

هذا الذى مهدنا السبيل إليه ، من فهم الأبحار الفنى بالمعاني النفسية ، يحوج إلى تناول القرآن بتفسير نفسانى ؛ يقوم على الأحاطة المستطاعة ، بما عرف العلم من أسرار حركات النفس البشرية في الميادين التى تناولها دعاوة القرآن الدينية ، وجدله الاعتقادى ، ورياضته للوجدانات والقلوب ، واستلاله لقديم ما اطمأنت إليه وتوارثته عن الأملاف والأجيال ، وتزيينها بما دعا إليه من إيمان يقض مبرم هذا القديم ، ويعلم أصوله ؛ وكيف تلتطف لذلك كله ؛ وماذا استخدم من قوانين نفسية في هذه المطالب الوجدانية ، والمرامى القلبية ؛ وماذا أجادت رعاية ذلك في إنجاح الدعوة وإعلاء الكلمة وتقرير الأبحار

بل نحن أحوج إلى هذا التفسير النفسى للقرآن ، ولو لم نخه إلى اتخاذ الطريق النفسى في فهم الأبحار ، ومحاولة دركه ؛ لأن هذا الفن القرآنى ، وهذا الموضوع الاعتقادى ، جانبيان من جوانب الحياة الوجدانية ، لا يفهم وجه القول فيما إلا على نور

الحيرة بالوجدان ، وحياة الانسان القلبية العاطفية ، وما ينتبه اليه في تلك الناحية يكون أعود على فهم الأغراض القرآنية من أى جهد آخر في غير هذا الاتجاه . فلفقد تكون المحلة النفسية في المعنى القرآنى أحسم لخلاف بعيد النور ، كغير الشعب بين المفسرين ؛ قد تأملوا له البراهين النظرية والأقضية المنطقية ؛ وتلاقوا فيه بصنوف الأعاريب ، ومعتقد الصناعات الخوية البعيدة عن روح الفن ، أو المحاولات البيانية ، الجافقة ؛ إلى النظرات الموصطائية المسفة ، التي يولدها الفكر الراكد ، والأفق المعتم ؛ وشواهد ذلك غير قليلة ، أضع بين يدي القارىء بعضها :

فمن ذلك ما في تفسير الآيات — ١٩٣-١٩٥ ، من سورة ٣٦ — الشعراء «نزل به الروح الأمين ؛ على قلبك لتكون من المنذرين . بلسان عربي مبين» . فقد ثار حول هذه الآيات خلاف ؛ مس الأصول البعيدة ، والأسس الفائرة من البناء القرآنى ؛ فهذا فريق يمتحج بها على نزول القرآن بالمعنى لا باللفظ ؛ وأن اللفظ من عند الرسول عليه السلام ؛ إذ لا ينزل على القلب إلا المعانى ؛ وهذه مزلفة إلى إنكار أن يكون لفظ القرآن معجزاً

ومنكر هذا النزول المعنوى ، يضطر إلى تناول النزول على القلب ليسين أن معنن العقل هو القلب أو الدماغ ؛ وهو ما يمرض له الفخر الرازى في تفسيره ؛ ويورد في ذلك آراء القدماء والمحدثين والاستدلال لكل رأى ؛ وهى مسائل شائكة مظلمة ، لم يقل البحث العلمى كلمته الأخيرة فيها ، حتى يكون الترجيح لجانب من ذلك ، مأموناً مستقراً ؛ لكن الفخر الرازى مضطر إلى أن يرجح ، فيؤثر أنه القلب ليسين كيف يكون النزول على القلب مع أن النزول باللفظ لا بالمعنى قط — راجع ج ٦ ص ٥٤١-٥٤٣ من الطبعة الأميرية — كما يسلك غير الفخر مسالك ملتوية

إلا أن الزخشرى يدركه التوفيق ، فيفطن من ذلك إلى خاطرة نفسية دقيقة ، يكشف بها غبار الموقف ، ويعون المعضلة ؛ إذ يعلق قوله تعالى بلسان عربي مبين ، بالفعل «نزل» ؛ ويجعل المعنى هكنا : نزل به الروح الأمين على قلبك بلسان

عربي مبين لتكون من المنفرين ، ثم يبين كيف يكون النزول على القلب ، بلسان عربي مبين يقول ^(١) : ولو كان أعجمياً لكان نازلاً على سمعك دون قلبك لأنك تسمع أجراس حروف لا تفهم معانيها ، ولا تعما ؛ وقد يكون الرجل عارفاً بعدة لغات ، فإذا كلم بلفظه التي لقنها أولاً ونشأ عليها وتطبع بها لم يكن قلبه إلا إلى معنى الكلام يتلقاها بقلبه ولا يكاد يفتن للألفاظ كيف جرت ؛ وإن كلم بغير تلك اللغة وإن كان ماهراً بمعرفتها كان فطره أولاً في ألفاظها ثم في معانيها ؛ فهذا تقرير أنه نزل على قلبه « لنزوله بلسان عربي مبين »

وبذلك المنهج النفسى في فهم حال المتكلم بلفظه الأم ، وحال المتكلم بغيرها ، كشف الزمخشري ظلمة الموقف ، وهون الأمر حتى عند من لا يرى أنه حل المسألة حلاً نهائياً ؛ وبهذا جعل الاحتجاج بالآية على النزول بالمعنى دون اللفظ يبدو واهماً وليس يحتاج إلى الخبرة النفسية في فهم الآيات التي يشور حولها مثل هذا الخلاف قطع ؛ بل في الآية التي لا خلاف فيها مطلقاً ، قد ترفع للملاحظة النفسية إلى أقصى باهر السناء ، خليق بذلك الأعجاز الذي تحدث به السماء . على حين يضول المعنى بدون هذه الملاحظة ، ويمسى ساذجاً قريباً لا تكاد النفس تطمن إليه

والأمر في هذا التفسير النفسى وأعبائه ، وآثاره الجلييلة في درس القرآن درساً أدبياً ؛ أو دينياً ، أدق من أن أكفى فيه بمثل هذا البيان المختضب ؛ لكننا أردت لأقول : أن الصلة الوثيقة بين الأدب والخبرة النفسية ، أو بين البلاغة وتلك الخبرة ، تمتد حميد أثرها الى تلك القضية الكبرى في الأعجاز ؛ وهذا العمل الكبير الخطر في تفسير القرآن ؛ بعد ما بدت قوة أثرها في التربية الفنية ، والحياة الأدبية وجعل عائلتها عليها ؛ وإذا ما كن الحديث عن التفسير النفسى يحتاج إلى أوسع من هذا المجال ، فإن ما قصدت له بادئ ذي بدء من بيان صلة البلاغة بعلم النفس ، لأوضح وأبين بعد الذى أسلفت

(١) الكشف ج ٢ من ١٣٢ ط أميرية

أهما رأيان؟

١١

على أنى لا أرى ندحة من الإشارة إلى رأى سبق لى أن آثرته ^(١) وحدثت للإمام السكاكى الانتباه إليه ، والوقوف عنده ؛ وذلك الرأى هو : علم تعليل الأعجاز وتركه للأحاساس القنى والنقوى الأدبى ؛ لأن الأعجاز كما يقول السكاكى « يدرك ولا يمكن وصفه » « ويدرك الأعجاز عنده هو النقوى ليس إلا » ؛ حتى أنه بعد ما جعل الأعجاز فى البلاغة ؛ ورد ما عدا ذلك من أوجه تعليله ، عاد فجعل البلاغة طريقاً لتكوين النقوى فحسب ؛ وقال بعد سوق الآراء الأخرى وردها « ... فهذه أقوال أربعة يخسها ما يحده أصحاب النقوى من أن وجه الأعجاز هو أمر من جنس البلاغة والنصاحة ؛ ولا طريق لك إلى هذا الخامس إلا طول خدمة هذين العلمين ، بعد فضل إلهى من هبة يهبها بحكمته من يشاء ؛ وهى النفس المستعدة لذلك فكل ميسر لما خلق ، ولا استبعاد فى أنكار هذا الوجه من ليس معه ما يطلع عليه ؛ فلكم سبحانه الذيل فى إنكاره ثم ضمنا الذيل ما أن نفكره ، فله الشكر على جزيل ما أولى ، وله الحمد فى الآخرة والأولى »

آثرت هذا الرأى ؛ ولا أزال حتى اليوم أؤثره ؛ ولا أرى فى هذا الأعجاز النقوى ، والتفسير النقوى ما يعود على هذا الرأى بشئ من التقضى ، أو يرد عنه مكانة الإثارة ؛ فليس هذا الوجه النقوى إلا رجوعاً بالبلاغة إلى مصدر الحياة الفنية فى الإنسان ؛ ووصلاً لأصول الفن القولى عنده بأصول الحس القنى فى خلق هذا الإنسان ؛ فهو وجه فى إدراك البلاغة وتبين أوجهها ؛ ثم لا تزال البلاغة فى أى صورة درست ، مادة تكوين النقوى ، وأداة إلهاف الحس ، وسبيل عقل المزاج ، حتى تتيمناً لصاحب ذلك

(١) أمين الخولى : البلاغة العربية وأثر الفلسفة فيها ص ٣٥

أحكام فنية صحيحة ، وتنطق للفن دقيق ، فيدرك بذلك جمال القول الجميل ، وأنجاز الكلام المعجز ، محاولاً حيناً يعبر عن ذلك ويؤديه ، أن يقيم قوله في هذا على أساس من كيان النفس ، وخصائص الشعور الفني

لا أزال عند ما اطمأنت إليه من أن هذا البيان للجمال الفني ، لن يرتقى في بحث الأنجاز ، والشعور بروعة الأدب ، إلى حد أن يكون من نوع التعليل العلمي ، أو التسبيب الفلسفي ، والأثبات المنطقي ؛ بل هو أول الأمر وآخره ، خبرة بالنفس ، تهدي إلى ترجمة صحيحة صادقة عما تجده من حس أدبي

وطول الخبرة النفسية والممارسة الأدبية مع الهبة الإلهية ، هو المسعف على درك الأنجاز المهيء للذوق ، حتى يجد ذلك ويتحدث عنه ؛ فيسبح لما يقول

أمين الخولي

بحث
فيما نقله الجاحظ من أخبار الفرس
في كتابه

البيان والتبيين والحيوان

بم
ابراهيم أمين

ذكر الجاحظ في كتابه البيان والتبيين ^(١) «إن الأمم التي فيها الأخلاق والآداب والحكمة والعلم أربع وهي العرب والهند وفارس والروم»
والمتصفح لما وصل البنا من كُتبه يرى بجلاء أنه لم يذكر هذا الرأي اعتباطاً ، بل إنه ذكره على وجه التدقيق والتمحيص ، وأنه كان بجاداً يعرف صدق ما يقول ويدين بصدق ما ذكر ، وأنه كان معنياً حقاً بما لهذه الأمم التي ذكرها من حكمة وآداب وأخلاق وعلم . ويصادف القارئ في كُتبه عبارات كهذه «حدثني الجوسي» ، «قال جالينوس» ، «تقول الفرس» ، «الهند تزعم أن» ، «زعم لي رجل من الصقالبة» ، إلى أمثال تلك الجمل التي تلت النظر والتي نقلت البنا كثيراً من أخبار تلك الأمم وحظ فارس فيها نقله الجاحظ من أخبارها ليس حظاً قليلاً ، والروى لنا في كتابيه البيان والتبيين والحيوان ^(٢) كلف لأن ينص لنا بحثاً لا بأس به ، وأن يعطينا

(١) طبع مصر سنة ١٩٢٦ ج ١ ص ٢٤٣ كذلك في مستدرك ج ١ ص ١٠٥

(٢) الحيوان طبع مطبعة السعادة عصر سنة ١٣٢٥ هـ و١٩٠٧ م

أمثلة لما رواه في بقية كنه ورسائله الموجود منها والمفقود . والأمر الذي نلاحظه أن النبذ التي رواها الجاحظ في كتابيه هذين يمكن أن نقسها الى قسمين مهمين :

١ — القسم الأول — يتناول نبذاً إخبارية — تتصل بتاريخ الفرس وأدب الفرس ، ومعتقدات الفرس

٢ — القسم الثاني — يتعلق بنبذ لغوية — تتصل بلغة الفرس ، وتورد لنا كثيراً من المفردات الفارسية والتراكيب الفارسية الموجودة في عصره .

وفما يلي سأحاول أن أتناول بالتوضيح والتعليق هذه الأخبار التي رواها الجاحظ ، جاهداً أن أسبر غوره في معرفة الفارسية ومقدار تحقيقه في رواية أخبارها وما يتصل بها من أدب وتاريخ

١ — النبذ الإخبارية

١ — البيان والتبيين ج ٣ ص ٦

(وقد علمنا أن أخطب الناس الفرس وأخطب الفرس أهل فارس ، وأعنيهم كلاماً وأسلمهم مخرجاً وأحسنهم ولاماً وأشدهم فيه تحكما أهل مرو ، وأقصهم بالفارسية الدرية وباللغة الفهلوية أهل قسبة الأهواز . فاما نعمة الهريذ ونعمة الموبدان فلصاحب تفسير الزمزمة . قالوا ، ومن أحب أن يبلغ في صناعة البلاغة ويعرف الغريب ويتبحر في اللغة فليقرأ كتاب كلويذ ، ومن احتاج الى العقل والأدب والعلم بالمراتب والعبء والمثالات والألقاظ الكريمة والمعاني الشريفة فليُنظر الى سير الملوك)

الذي معنا من هذه النبذة هو ذكره للغة الفارسية الدرية واللغة الفهلوية . ذلك لأن الجاحظ على ما يظهر استقى هذا الخبر من سبقه من الكتاب ، ويغلب على الظن أنه استقاه من ابن المقفع أو وصل اليه عنه فان ابن التميمي فيما بعد ، ذكر في كتابه الفهرست^(١) أنواع اللغات والخطوط الفارسية ضد منها سبعة كانت الدرية والفهلوية من

(١) طبع مصر ص ١٩

بيننا . وهذا الخبر رواه ابن النديم ونسبه الى ابن المقفع . وتناوله بالتحقيق بعض
المستشرقين المعنيين بدراسة تاريخ إيران^(١)

أما الكتاب الذى ورد ذكره فى هذا النص فهو كلروند ، ويظهر من هذا النص
أنه كتاب فى البلاغة واللغة وذكرته أيضاً بعض المراجع على أنه من بين الكتب
اليهوية التى ترجمت الى العربية بعد الاسلام (أنظر ص ٢٥٨ جزء أول . تاريخ
أدبيات إيران تأليف جلال الدين همائي أصفهاني)

٢ — البيان والتبيين ج ٣ ص ١٥

(وفى الفرس خطباء إلا أن كل كلام للفرس وكل معنى للعجم فانما هو عن طول
فكرة وعن اجتهاد وخلوة وعن مشاورة ومعاونة وعن طول التفكير ودراسة الكتب
وحكاية الثانى علم الأول وزيادة الثالث فى علم الثانى حتى اجتمعت ثمار تلك الفكر
عند آخرهم)

٣ — البيان والتبيين ج ٣ ص ١٦

النص الثالث يبين لنا شك الملاحظ فى بعض ما روى أو نقل عن الفرس وما
كان باقياً من آثارهم فى أيدى الناس ، وهو يجرى كما يأتى
(ونحن لا نستطيع أن نعلم أن الرسائل التى فى أيدى الناس للفرس أنها صحيحة
غير مصنوعة ، وقديمة غير مولدة ، إذا كان مثل ابن المقفع وسهل بن هارون وأبى
عبيد الله وعبد الحميد وغيلان وفلان وفلان لا يستطيعون أن يولّدوا مثل تلك
الرسائل ويصنعوا مثل تلك السير)

٤ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٣٦

(وذبحت العجم على أن تقيد مآثرها بالبيان فنوا مثل كردبيداد ، وبقي أرسير
بيضا اصطخر وبيضا المدائن والحضر والمدن والحصون والقناطر والجسور والتوابس)

(١) راجع مقالة فى *Journal asiatique* سنة ١٨٦٥ بقلم François LEROUX

لفظة كروبيداد كما وردت هكذا في النسخة التي في أيدينا من كتاب الحيوان
تقابل في الفارسية كرد آباد ، وهي ما يقصد بها بلدة المدائن القديمة ، وكلمة بيضا
يقصد بها وسط

٥ — الحيوان ج ١ ص ٦٤

(وزعوا وكذلك هو في كيم أن ملوك فارس كانت لهجة بالصيد إلا أن بهرام^(١)
هو المشهور بذلك في العوام)

٦ — الحيوان ج ٣ ص ١١٥

(والجوسى لا يتغوط في الآبار والبلايح لأنه بزعمه يكرم بطن الأرض عن
ذلك ويزعم أن الأرض إحدى الأركان التي تثبت العوالم الخمسة عليها بزعمهم البرسارس
والبرمارس وأبردس وكارس وحريرة امنه وبعضهم يجعل العوالم ستة ويزيد امرس
ولذلك لا يدفنون موتاهم ولا يحفرون لهم القبور ويضعونهم في التواويس وضعا قالوا
ولو استطعنا أن نخرج تلك الجيف من ظهور الأرض وأجواف الأحرار كما أخرجناها
من بطون الأرض لعلنا وهم يسون يوم القيامة «روز سهرار» كأنه يوم تقوم الجيف ،
فن بفضهم لأبدان الموتى سموها باسمهم قالوا وعلى هذا المثال أعظمنا النار والماء
وليسا بأحق بالتعظيم من الأرض)

هذه التبعة السادسة مما أورده لنا الجاحظ عن الفرس صادقة فها نقلته من أخبار ،
فالثابت من كيم الدينية أنهم كانوا يكرمون الأرض عن كل دنس ويعبدونها من العناصر
المقدسة ، وهي في عرفهم ، النار ، والماء ، والارض ، والى حد ما الهواء . ومن أجل
ذلك كانوا لا يدفنون بها موتاهم ، وكان في اعتقادهم أن أكبر دنس يصيب الارض هو
أن تدفن بها جثث الموتى ، ولذلك جلقوا الى بناء ما أسموه «دخمه» على متسع من
الأرض أو فوق جبل وهتلك يضعون جثة الميت ويتركونها طعماً للطيور والكلاب

(١) بهرام ، هو بهرام كورد الساساني ، سعى بذلك لأنه كان مولداً بميد حر الوحش

والكلمات الفارسية التي وردت في هذا النص محرفة أشد تحريف ولست أتبين منها إلا الكلمة الأخيرة التي قصد بها يوم القيامة وهي واردة في النص (روزسهرار) ولا أشك مطلقاً من التفسير الذي أورده الجاحظ لمعناها أنه كَب أو قصد الكلمة الفارسية (روزرستخيز) وهي اللفظة التي يمكن ترجمتها بما قاله الجاحظ تماماً من أنه ، يوم تقوم به الجيف

٧ — الحيوان ج ٤ ص ١٥٣

(أبو الحسن عن مسلمة وقدم أن زياداً بعث عبد الله بن أبي بكره وأمره أن يطفىء النيران ، فآراد عبد الله أن يبدأ بنار (حوم)^(١) فيطفئها فقبل له ، ليست للبحوس نار أعظم من (الكاريان) من دار الحارث ، فإن أطفأتها لم يمتنع عليك أحد ، وإن أطفأت سافلتها استعدوا للحرب وامتنعوا فأبدأ بها ، فخرج الى (الكاريان) فحصن أهلها في القلعة ، وكان رجل من الفرس من أهل تلك البلاد معروفاً بالشدة لا يقدر عليه أحد ، وكان يمر كل عشية يأتى منزله استخفاً وإدلالاً بنفسه ، فغم ذلك عبد الله ، فقال أما لهذا حد ، وكان مع عبد الله ابن أبي بكره رجل من عبد القيس من أشد الناس بطشاً ، فقالوا له ، هذا العبدى هو شديد جبان ، وإن أمرته به خاف القتال فلم يعرض له ، فاحتل له حيلة ، فقال نعم ، قال ، فبينما هو في مجلسه إذ مر الفارسي ، فقال عبد الله ، ما رأيت مثل خلق هذا وما في الأرض كما زعموا أشد منه بطشاً ، ما يقوى عليه أحد ، فقال العبدى ، ما تجعلون لي أن احتلته حتى أدخله الدار وأكفنه ، فقال له عبد الله ، لك أربعة آلاف درهم ، فقال توفون لي بالكف ، قال نعم ؛ فلما كان الغد مر الفارسي فقام اليه العبدى فاحتله فما امتنع ولا قدر أن يحرك حتى أدخله الدار ، وضرب به الأرض ووثب عليه الناس فقتلوه ، وغشى على العبدى حين قتلوه ، فلما قتل أعطى أهل القلعة بآيسيم ، فقتل ابن أبي

(١) ربما كانت حوم وهو نوع من الشجر يقدم للتار للقسمة

بكوه المرابضة وأطفا النار ومضى يطفىء النيران حتى بلغ مجستان . والجوس تقدم النار في التعميم على الماء ، وتقدم الماء في التعميم على الأرض ، ولا تكاد تذكر الهواء هذا النص معنا لأنه ذكر لنا إسمين ليجين من بيوت النار أحدهما (حوم)^(١) والثاني (كلربان)^(٢) . وكذلك معنا من ناحية أخرى تظهر فيها دقة الأخبار التي رواها الجاحظ ، وهو أنه حين رتب العناصر المقدسة عند الفرس قدم النار على الماء ، وقدم الماء على الأرض وقدم الأرض على الهواء ، وهو نفس الترتيب التي تذكره كيهم القديمة ويدنون به

٨ — الحيوان ج ٥ ص ٩٩

(وزرادشت بهذا العقل دعا الناس إلى نكاح الأمهات والتوضي بالأبول والى التوكيل في نكاح الغيبات والى إقامة سوارست وصاحب الحائض والنفساء)
ذكر الجاحظ في هذا النص أن زرادشت أباح للناس نكاح الأمهات ، وهذا النص صحيح إلى حد ما ، ذلك أن زرادشت أباح نكاح الأخوات وذوات القرى ممن يعتبرون من المحرمات في سائر الديانات ، وكثيراً ما تزوج ملوك الفرس القدماء من أخواتهم وهم يعتقدون أن مثل هذه الزيجات أدعى إلى حفظ العظمة الملكية فيهم (أنظر ص ١٩٨ ، *C. HUANT, La Perse antique*)

وذكر الجاحظ هنا أيضاً أن الفرس يتوضؤون بالأبول ، وهذا الخبر من الجاحظ صحيح أيضاً وإن كان يحتاج إلى شيء من التفسير ، ذلك لأنهم في مراسم التطهر من النجس يستعملون بول الثيران للاغتسال به وخصوصاً في أهم مراسم التطهر عندهم وهو التطهر من النجس الذي يهييم من ملاسة جثث الموتى والذي له عندهم مراسم طويلة تدوم تع ليل ومن أجل ذلك أسموها (بارشنوم نه شبه)^(٣)

(١) ربما كانت هوم وهو نوع من الشجر يقدم للنار للقسمة

(٢) هكذا في الأصل — أما الشرستانى صاحب اللك والنحل (ص ١٩٨ طبع Leipzig)

نيسبها الكلامان

(٣) أنظر ص ١٣٥ Hans Ratzert, *Aspects Rendes*, p.

وأما نفسه عن صاحب الحائض والنفساء فأشك في صحته ذلك لأن الولادة والدم وما يتصل بهما تعتبر في ديانة زرادشت من دواعي الدنس والتجس ولهما أيضاً مراسم في التطهر طويلة معقدة^(١)

٩ — الحيوان ج ٦ ص ٦١

(وجعلوا الزهرة امرأة بغياً مسخت نجماً وكان اسمها أناهيد)
أناهيد في اعتقاد الإيرانيين تمثل الأنوثة والجمال ، كما تمثلها في الأساطير اليونانية أرتيميس Artemis وعشار أو عشتروت Aphrodite . ولكن الغريب في هذا النص إنه يمثلها بامرأة بنى مع أن الكلمة في معناها الحرفي تقابل (من لا شائبة به) وربما قصدوا بذلك أنه لا شائبة بها من ناحية الجمال الخلقى . ونلاحظ أيضاً من الناحية اللغوية أن صيغة الكلمة كما وردت صيغة متقدمة لأنها في البهلوية^(٢) Anahita أما في الفارسية الحديثة ، ناهد ، ناهيد ، ناهد ، ناهيد

— ١٠ —

بعد ذلك تأتي ثلاثة فصوص تتعلق بأخبار عن الأكسرة وهي قليلة الأهمية
نروينا فيما يلي على علانها

الحيوان ج ٧ ص ٥٨

(وتقول القيس أعطى كسرى أبرويز ثمانى عشر خصلة لم يعطاها ملك مضى ولا يعطاها أحد أبداً ، من ذلك اجتمع له سبع مائة وخمسون فيلاً وهذا شيء لم يجتمع عند ملك قط ، ومن ذلك أنه أنزى الذكورة على الأنثى وأن فيلة منها وضعت عنده وهي لا تتفاجئ بالعراق ، فكانت أول فيلة بالعراق وآخر فيلة تضع . قالوا ولقي رسم الأذى المسلمين يوم القاصمية ومعه عشرون ومائة فيل من بقايا فيلة كسرى أبرويز)

(١) أنظر ص ١٣٣ نفس للرجع — (٢) أنظر كلمة Anahita في فارس نفس للرجع

الحيوان ج ٧ ص ٥٨

(وقد قال الأعرابي الذي دخل على كسرى يتعجب من جفائه وجهله حين قال له ، أى شيء أبعد صوتاً ، قال الجمل ، قال فأتى شيء أطيب لحماً ، قال الجمل ، قال كسرى ، كيف يكون الجمل أبعد صوتاً ونحن نسمع صوت الكركى من كذا وكذا ميلاً . قال الأعرابي ، ضع الكركى في مكان الجمل وضع الجمل في مكان الكركى حتى تعلم أيما أبعد صوتاً ، قال وكيف يكون لحم الجمل أطيب من لحم البط والدجاج والفرخ والدراج والنواهض والجوازل . قال الأعرابي ، يطبخ لحم الدجاج بماء وملح ويطبخ لحم الجمل بماء وملح حتى تعرف فضل ما بين اللحمين . قال كسرى ، فكيف تزعم أن الجمل أحمل للثقل من الفيل ، والفيل يحمل كذا وكذا رطلاً . قال الأعرابي ليترك الفيل وليترك الجمل وليجعل الفيل حمل الجمل فإن نهض به فهو أحمل للثقل)

الحيوان ج ٧ ص ٦٢

(قالوا خرج كسرى أبروز ذات يوم لبعض الأعياد وقد وضعوا له ألف فيل وقد احسق بها ثلاثون ألف فارس فلما بصرت به الفيلة سجدت له فما رفعت رأسها حتى جذبت بالحاجن ورابطها القياون ، وقد شهد ذلك المشهد جميع أصناف الدواب والحيل فما دونها وليس فيها شيء يفصل بين الملك والرعية ، فلما رأى ذلك كسرى قال ، ليت أن الفيل كان فارساً ولم يكن هندياً ، أنظروا إليها وإلى سائر الدواب وفضلوها بقدر ما ترون من فهمها وأدبها)

٢ — النبذ اللغوية

إلى جانب النبذ الأخبارية التي سبق ذكرها ، أورد لنا الجاحظ طائفة أخرى من النبذ المتعلقة بلغة الفرس . وهذه النبذ ليست بالقليلة ، وهي كبيرة الفائدة لمن يدرس الفارسية في عصورها المختلفة قديمة ومتوسطة (بهلوية) وحديثة ، خصوصاً وأنه بعد الفتح العربي انتفضى ما يقرب من أربعة قرون قبل أن يقيد شيء منها كتابة ...

وأول الأمثلة التي وردت إلينا من أمثلة اللغة الفارسية عقب الفتح الاسلامي إنما يرجع تاريخه الى القرن الرابع الهجري ، وتمثله لنا كتب فارسية ثلاثة أولها ، ترجمة تاريخ الطبري للبلخي وزير السامانيين وثانيها ، كتاب الأنبياء عن حقائق الأدوية للعوف بن علي المروزي وثالثها ، جزء من ترجمة وتفسير القرآن مؤلفه مجهول وينسب كتابه الى أيام السامانيين^(١)

أما هذه النبذ اللغوية التي تضمنتها السطور في كتب الأدب العربي التي ألفت قبل هذه الكتب الفارسية الثلاثة ، فهي بغير شك أول وأبين أمثلة للغة الفارسية أثناء سيطرة اللغة العربية عليها ، وأثناء توقف الأولى عن أن تكون لغة أدبية يصاغ فيها أدب أو تؤلف فيها كتب ... وهذه النبذ أيضاً تدلنا بكل وضوح على أن هذا التوقف لم يكن تاماً ، بل كان الناس لا يزالون يكتلمونها فيما بينهم ، كما كانوا لا يزالون يقولون بها الشعر ولو أن جملة هذا الشعر قد ضاعت واندثرت إلا أمثلة قليلة نادرة ... فإذا أردنا أن ندرس اللغة الفارسية أثناء الثلاثة أو الأربعة القرون التي تلت الفتح الاسلامي والتي توقفت فيها عن أن تكون لغة تقييد وتكليف فليس لنا إلا أن نلتص هذه الدراسة ، فيما نلتص ، في الكتب العربية التي وردت لنا عن هذه الفترة ، وفما تضمنه الشعر والنثر العربي من ألفاظ فارسية واصطلاحات فارسية كانت لا زالت جارية على الألسن ، وبعضها وجد طريقه أو فرض نفسه فرضاً على لغة العرب

والنبذ اللغوية التي أوردها الجاحظ يمكن أن نقسمها إلى قسمين

أ — قسم لغوي صرف يتعلق باللغة الفارسية نفسها

ب — وقسم يدل على تداخل الفارسية في العربية

وفما يلي أسوق إليك النصوص المتعلقة بكل قسم من هذين

(١) أنظر تعليق الأستاذ براون على هذا الكتاب في أحد أعداد مجلة الجمعية الآسيوية للكتابة

بلندن . «Description of an Old Persian Commentary» J. R. A. S. July 1894, pp. 417-425.

القسم الأول — النصوص اللغوية العرفية

١ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٦٥

(وزعموا أن الزرافة خلق مركب من بين الناقة الوحشية وبين البقرة الوحشية وبين الذئب وهو ذكر الضبع وذلك أنهم لما وأوا أن أسماعها بالفارسية «اشتر كلو بلنك» ، وتناول ، اشتر ، بعير ، وتناول كلو ، بقرة ، وتناول بلنك الضبع : والفرس تسمى الأشياء بالاشتقاق كما تقول للنعامة ، اشتر مرغ ، وكلهم في التقدير قالوا هو طائر وجمل . وهم يسمون الشيء المر الحلو ، ترش شيرين ، وهو في التفسير حلر حامض)

والجزء الأول من هذا النص المتعلق بالزرافة ورد في صيغة أخرى في كتاب الحيوان ج ٧ ص ٧٦ (الزرافة وهي تسمى بالفارسية ، اشتر كلو بلنك ، وكلو يعنى بقرة ، أو اشتر الجمل ، وبلنك الضبع ، فزعموا أن الزرافة ولد الفرس من الجمل)
والجزء الثانى المتعلق بالنعامة ورد في صيغة أخرى مرة ثانية في كتاب الحيوان ج ٤ ص ١٠٧ قال (يضربون بها — أى بالنعامة — المثل للرجل إذا كان ممن يعتل في شيء يكلفونه بعلته وإن اخطف ذلك التكليف ، وهو في قولهم ، إنما أنت نعامة إذا قيل لها إحملى قالت أنا طائر وإذا قيل لها طيرى قالت أنا بعير)

٢ — الحيوان ج ١ ص ٦٩

(فالجاموس بالفارسية ، كلو ماش ، وتناويله ضانى بقرى لأنهم وجدوا فيه مشابهة الكباش وكثيراً من مشابهة الثور)

وكذلك ورد ذكر الجاموس ثانية في نفس الكتاب ج ٥ ص ١٣٦

(والجاميس هي ضان البقر يقال للجاموس بالفارسية كلو ماش)

٣ — الحيوان ج ٣ ص ١٤٢

(واليوم عند أهل مرو يتفاصل به لأن اسمه بالفارسية ، بار مال ، يريد تقي)

٤ — الحيوان ج ٣ ص ١٦٧

(والذى لا يبصر منهم بالليل قسيه القرس — شكور — شيكور — وتاويله
أعنى الليل)

٥ — الحيوان ج ٤ ص ٢٣

(الأصعى عن أبى ظبيان قال الخزر هم البناء الذين بنوا الصرح واسمهم مشتق من
الخزير ، ذهب الى اسمه بالفارسية هزر جعلت العرب خزر خنزيرا ، الى هذا ، ذهب)

٦ — الحيوان ج ٥ ص ٢٥

(إن أكثر بلاد العرب موصوفة بشدة الحر في الصيف وشدة البرد في الشتاء لأنها
بلاد ضحور وجبال والصخر يقبل الحر والبرد ، ولذلك سمى الفرس بالفارسية العرب
والأعراب ، كهان ، والكه بالفارسية هو الجبل)

٧ — الحيوان ج ٥ ص ١٢٠

وكذلك يقال أن البعوضة لو ألحقت بمقدار جرم الجراد فأنها أصغر العقارب ، ثم
زادت من تضاعف ما معها من السم على حسب ذلك لكأنت شراً من الدويبة التي
تسمى بالفارسية ذروه وهي أكبر من القملة شيئاً)

٨ — الحيوان ج ٦ ص ١٥٤

(والفرس إذا استعجبت وجه الانسان قالت — روى كنعان — أى وجه الضبع)

٩ — الحيوان ج ٧ ص ٣٩

(يرون صورة العنقاء مصورة في بسط الملوك وإسمها عندهم بالفارسية — سيرك —
كانه قال وحده ثلاثون طيراً لأن قولهم بالفارسية — مى — هو ثلاثون بالعربية ،
و — مرك — (مرغ) هو الطائر بالعربية)

١٠ — البيان والتبيين ج ١ ص ٤٤

(الحروف التي تدخلها اللغة ... وهي أربعة أحرف ، القاف ، والسين ، واللام ،
والراء ... وكذلك القول في حروف كثيرة من حروف لغات العجم ، وليس ذلك

في شيء أكثر منها في لغة الخوز وفي مداخل البحر من أسياف فارس ناس كثير كلامهم شبه بالغير فمن يستطيع أن يصور كثيراً من حروف الزمزمة وهي الحروف التي تظهر من فم الجوسى إذا ترك الاصحاح عن معانيه وأخذ في باب الكناية وهو على الطعام) ١١ — البيان والتبيين ج ١ ص ٦٢

(ولكل لغة حروف تدور في أكثر كلامها كحركات الروم للسين واستعمال الجرامقة للعين . قال الأصمعي ليس للروم ضاد ، ولا للفرس ثاء) .

القسم الثاني — النصوص التي تدل على تداخل الفارسية في العربية

وأقصد بهذه النصوص ، كل ما يمكن أن نستخرج منه كيفية تأثر اللغة العربية باللغة الفارسية ، فإن ألفاظاً هاجرت من فارس وتوطنت في بلاد العرب وأصبحت جزءاً من اللغة العربية ، كما بدأت اللفظة تدخل اللسان العربي ولكن من أهم أمثلتها لفظة فارسية واضحة ، كما أعجب العرب بكثير من عادات الفرس فاستبقوها عندهم ونقلوها إلى عاداتهم ، والأمثلة التي رواها الجاحظ تدل دلالة قاطعة على كل ذلك وإليك بيانها :

١ — البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣

(وأهل الأمصار إنما يتكلمون على لغة النازلة فيهم من العرب ، ولذلك تجد الاختلاف في ألفاظ أهل الكوفة والبصرة والشام ومصر)

والنص التالي الوارد بنفس الكتاب ص ٢٤ مكرر لهذا النص ، يقول :

(ألا ترى أن أهل المدينة لما نزل فيهم ناس من الفرس في قديم الدهر علقوا بالفاظ من ألفاظهم ولذلك يسمون البطيخ — ال خرز — ويسمون السميط — ال روذق — ويسمون المصوص — ال مزوز — ويسمون الشطرنج — ال اشترنج — الى غير ذلك من الأسماء ... وكذلك أهل الكوفة فانهم يسمون المسحاة بال — وبال بالفارسية ... ولو علق ذلك لغة أهل البصرة ، إذ نزلوا بأدنى بلاد الفرس وأقصى بلاد العرب لكان ذلك أشبه ، إذ كان أهل الكوفة قد نزلوا بأدنى بلاد التبت وأقصى بلاد العرب

... ويسمى أهل الكوفة الحوك (البقلة الحقاء أو الرحلة) بأذروج والياذروج بالفارسية .
وأهل البصرة إذا التقت أربع طرق يسمونها مربعة ويسميا أهل الكوفة — جهارسو
— بالفارسية ، ويسمون السوق أو السوقة — وازار — والوازار بالفارسية ، ويسمون
المجنوم — ويذى — بالفارسية)

٢ — البيان والتبيين ج ١ ص ٦٦

(فمن اللكن . عبيد الله بن زياد وإلى العراق ، قال لهاني بن قبيصة ، أهرورى
سائر اليوم . يريد أحرورى وعبيد الله بن زياد يرتضخ لكثة فارسية . وقد اجتمعا
— أى هو وصهيب بن سنان — على جعل الخاء هاءاً ، ومنهم أبو مسلم صاحب الدعوة
كان جيد الألفاظ ، جيد المعاني وكان إذا أراد أن يقول قلت له ، قال ، قلت له ،
فشارك في تحويل القاف كافاً عبيد الله بن زياد . كذلك خبرنا أبو عبيدة وإنما أتى عبيد
الله بن زياد في ذلك أنه نشأ في الأساورة عند شيروية الأسوارى زوج أمه مرجانه)

٣ — البيان والتبيين ج ١ ص ٦٧

(فإما لكثة العامة ومن لم يكن له حظ في المنطق فمثل قيل مولى زياد فانه
مرة قال لزياد اهدوا إلينا همار وهش ، يريد حمار وحش ... الى آخر القصة)
وهذه الحكاية مروية أيضاً في الجزء السابع من الحيوان

٤ — البيان والتبيين ج ١ ص ٧٩

(ومن تمام آلة الحمار أن يكون ذمياً ، ويكون اسمه أذبن أو مازيار ، أو
إزدانقاذار ، أو ميثا ، أو شلوماً)

٥ — البيان والتبيين ج ١ ص ٨٠

(وقال ابراهيم بن هاني ، ومن تمام آلة الشيء أن يكون وافر الجملة ، صاحب
بازيكده ^(١) ، ومن تمام آلة الحارس أن يكون زميناً قطوباً ، أبيض الخية ، أفتى أجنى ،
وصاحب تكلم بالفارسية)

(١) وردت هذه الكلمة في ص ١٤ من كتاب مناقب الأتراك لنفس المؤلف — بإزفكنده — بالفاء

٦ — البيان والتبيين ج ١ ص ٢٣٤

(ومن القصص موسى الأسوارى ، وكان من أعاجيب الدنيا ، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية ، وكان يجلس في مجلسه المشهور فيجلس العرب عن يمينه والفرس عن يساره ، فيقرأ الآية من كتاب الله ويشرحها للعرب بالعربية ، ثم يحول وجهه إلى الفرس فيشرحها لهم بالفارسية ، فلا يدرى بأى لسان هو أبين ، واللغتان إذا التقتا في لسان واحد أدخلت كل واحدة منها الضم على صاحبها إلا ما ذكروا من لسان موسى بن سيار الاسوارى ، ولم يكن بعد أبى موسى الأشعري أقرأ في محراب من موسى بن سيار)

٨ — كتاب الحيوان ج ١ ص ٢٨

(وقد نقلت كتب الهند وترجمت كلم اليونانية وحولت آداب الفرس فبعضها إزداد حسناً وبعضها ما انتقص شيئاً)

٨ — كتاب الحيوان ج ٢ ص ١٢٤

(وأعجب من هذا إنى لا أتنفع بشيئا — أى الخمر — حتى يكون بائعها على غير الاسلام ويكون شيخاً وقوراً لا يفصح بالعربية ويكون قبضه متلعلماً بالقار ، وأعجب من هذا أن الذى لا بد منه أن يكون اسمه إن كان مجوسياً شهريار ومازيار وما أشبه ذلك مثل أديرواردان ويازان)

٩ — كتاب الحيوان ج ٦ ص ١٦٢

(وليس ترى شريفاً يستحسن حمل البازى لأن ذلك من عمل البازيار)

١٠ — النسخ العاشر والأخير وارد بالجزء الأول من كتاب البيان والتبيين

ص ١٠٨ وفيه أشعار استعملت بعض الألفاظ الفارسية كما أن به ثلاث فقرات منظومة كلها بالفارسية ، وهى ولو أنها تافهة في معناها ومبتها إلا أنها منسوبة الى شاعر عاصر يزيد بن معاوية ، فإذا صحت روايتها كانت أول مثل للشعر الفارسي الذى ورد إلينا مدوناً بعد الاسلام ، والرأى السائد حتى اليوم والمأخوذ أيضاً عن الكتب الفارسية

هو أنهم متفقون على أن أول شعر قيل بالفارسية بعد الإسلام منسوب الى شخص يدعى
العباس أنشده في حضرة المأمون بمدينة مرو^(١) واليك هذا النص
(وقد يتلح الأعرابي بأن يدخل في شعره شيئاً من كلام الفارسية كقول الماني
للرشيد في قصيدته التي مدحه فيها

من يلقه من بطل مسرند في زعنة محكمة بالسعد

يحول بين رأسه (والكرد)

يعني العنق . ويقول فيها أيضاً

لما هوى بين غياض الأسد وصار في كف الهزير الورد

آلى يذوق الدهر (آب سرد)

وكقول الآخر

ولمضى وقع الأسنة والتنا (وكفر كوبات) لها عجز قد

بأيدى رجال ما كلامي كلامهم يسونني (مردا) وما أنا والمرد

ومثل هذا موجود في شعر العذافر الكلدی وغيره ، ويجوز أيضاً أن يكون الشعر

مثل شعر الحروشاذ وأسود بن أبي كريمة . كما قال يزيد بن ربيعة بن مفرغ الحميري^(٢)

آب است نبيذ است عسلات زبيب است

سمية روبيذ است^(٣)

وقال أسود بن أبي كريمة

لزم القسرام نوب جكرة في يوم سبت

صايلت عليهم ميل زنكي بمس^(٤)

(١) راجع لباب الألباب لمحمد عوف ص ٢١ وكذلك ج ١ ص ١٣ من كتاب E. G. Brown,

Literary History of Persia

(٢) له أشعار كثيرة في مجلد يزيد بن معاوية

(٣) معناه . ان النبيذ ماء . هو عسلات الزبيب وسمية وجهها أبيض ، هذه الأبيات مروية

في ص ٥٩ ج ١٧ من الألفاني وكذلك في ص ٩٦ تلويح سيستان طبع طهران سنة ١٣١٤ هـ

(٤) بمس ، أى عمل أو بحالة سكر

قد حسا الداني صرفاً أو عتاراً باليخت^(١)
ثم كفتم ذو زياد ويحكم أن خر كفت^(٢)
إن جلدی دبته أهل صنعاه بجفت^(٣)
وأبو عمرة هلى أن كور بد نمت^(٤)
جالس اندر مكاد أيا عد يهشت^(٥)

ولم يشأ الجاحظ أن يورد لنا هذه الأمثلة من الشعر الفارسي ومن الشعر العربي الملى بالألفاظ الفارسية دون أن يورد لنا نبذة أخيرة ، كبيرة الدلالة على ما فهم من أمر الأوزان الفارسية وكيفية إنشاد الفرس لأشعارهم وما تمتاز به طريقة إنشادهم لأشعارهم من بسط في بعض المقاطع وقبض في البعض الآخر لخلو لغتهم من حركات الاعراب المعروفة في العربية ، فهو يقول في ج ١ ص ٢٠٤ من البيان والتبيين

(وما الفرق بين أشعارهم — أى العرب — وبين الكلام الذى يسميه الفرس والروم شعراً وكيف سار النسيب في أشعارهم وفي كلامهم الذى أدخلوه في غنائهم وفي ألحانهم إنما يقال على ألسنة ناسهم وهذا لا يصاب في العرب إلا القليل اليسير ، وكيف صارت العرب تقطع الألحان الموزونة على الأشعار الموزونة فتضع موزوناً على موزون ، والعجم تخطط الألفاظ فتقبض وتبسط حتى تدخل في وزن اللحن فتضع موزوناً على غير موزون)

(١) داذى أو دادى بمعنى الحجر للروية . . . با يخت أو باى خست بمعنى موطوءة بالألفاظ
(٢) كفتم ، بمعنى قلت . . . آن بمعنى ذلك . . . خر بمعنى حار . . . كفت بمعنى قال
(٣) جفت بمعنى عتقود من العنب
(٤) كور بمعنى أعمى ، بد أو بود بمعنى كان ، نمت بمعنى ليس تماماً فالشطرة مستأهكان
أعمى وليس تماماً
(٥) هذا البيت مضطرب وبه تحريف والكلمات الفارسية التى به هى « اندر » بمعنى فى ، « مكناد » بمعنى لا يجمل ، يهشت أى فى الجنة

هذه هي جملة الأخبار التي تتعلق بالقرس مما رواه الجاحظ في كتابيه البيان والتبيين والحيوان ، ومنها نقبين بجلاء أن الجاحظ كان مدققاً فيما روى من أخبار عن القرس كما كان مدققاً فيما نقل إلينا من لغتهم . ولست أشك مطلقاً في أن الجاحظ الذي أخذ من سائر علوم زمانه بطرف والذي ألف لنا الكتب والرسائل في كل باب وفن قد ألم إلماً إن لم يكن كاملاً فاللهم لا يشوبه كبير نقص بلغة القرس وأخبار القرس خصوصاً وأن العصر الذي نشأ فيه الجاحظ كان عصر طموح فارسي سبقت حركات فارسية كان الغرض منها كلها إحياء فارس والتعظيم من شأن فارس ومن كل ما هو فارسي بل وإعادة السيطرة الفارسية إلى ما كانت عليه قبل الإسلام وقبل القادسية ، بدأت هذه الحركات بحركة الموالى والشعبية ثم حركات الشيعة والقرامطة ثم حركات أخرى ظهرت في هذا العصر وبعده بقليل وكان الغرض منها أبين وأظهر وكان محورها في سجستان وفي بخارى وفي مرو وفي طبرستان بل وفي بغداد نفسها ، وقد أدت هذه الحركات ، فيما بعد ، إلى أن تصل فارس إلى ما طالما سميت إليه من استقلال ، وكان طبيعياً في هذا العصر أن يشتد الطلب على كل ما هو فارسي وساعد على ذلك أن فارس كانت منذ البداية من أنشط الامارات التي ضمها علم الخلافة ، وأنها كانت تعز دائماً بما كان لها من مدنية وحضارة وماض حافل مجيد ، وبما أخرجته من رجالات العلم الذين لم يألوا جهداً في نشر ما لها من أخبار وثقافة ، ولا شك أن الذي نقله هؤلاء كان قسراً كبيراً لم يصل إلينا منه إلا القليل الأقل . ولكن لحسن الحظ بقي قدر لا يستهان به تضمنته طيات الكتب العربية التي وصلت إلينا من القرنين الثالث والرابع الهجريين ، منذ أن بلداناً تقابل في البلاد الإسلامية غلبة من فحول العلم والأدب كان منهم من له حظ في معرفة اللغتين العربية والفارسية فكان جيد التأليف في اللغتين كما كان منهم من نظم في اللغتين العربية والفارسية فكان جيد النظم والانشاد فيها ، كما كان منهم من عنى بأخبار العرب وأخبار القرس فكان محققاً عند الاثنين ، وإلى هؤلاء الآخرين ينضم الجاحظ بما رواه لنا من أخبار وتاريخ

وإذا ذكرنا الجاحظ في طليعة هؤلاء وجب علينا أن نترك معه في هذا الفصل ابن قتيبة، والطبري، والمسعودي، واليعقوبي، والدينوري، وحزرة الاصفهاني، والبيروني، والبلاذري، وابن التميمي، والثعالبي وكثيراً غير هؤلاء ممن كُتِبَ لا زالت حافلة بطائفة طريفة من الأخبار عن الفرس كالتي رواها الجاحظ إن لم تكن أشد طرافة وأولى بالمعناية والدرس ...

ابراهيم أمين

بعثة الجامعة المصرية الى اليمن وحضرموت (١٩٣٦)

تقرير مبدئى عن نتائج أعمالها العلمية والثقافية

بقلم

سلمان احمد حزين

هذا تقرير مبدئى عن النتائج العلمية والثقافية التى توصلت إليها بعثة اليمن وحضرموت ؛ وهى البعثة التى اشتركت فى إيفادها كليتا الآداب والعلوم ، وكانت مكونة من أربعة أعضاء ، هم الأفندية خليل يحيى نامى وكاتب هذا التقرير ، عن كلية الآداب ، ونصر شكرى درويش ومحمد توفيق الدسوقي ، عن كلية العلوم ؛ كما كان لها غرضان أساسيان : الأول اجراء بعض الابحاث العلمية الخاصة بالجيولوجيا ، والجغرافيا ، والآثار القديمة ، ودراسة الأجناس (الامتروبولوجيا) ، وعاداتها ، ولهجاتها ، ثم علم الحشرات . والثانى تمكين أواصر الصلات الثقافية بين مصر وهذا الجانب من الجزيرة العربية ، وتعريف أهالى اليمن وحضرموت ببعض نواحي النهضة المصرية الحديثة

ولدى عودة البعثة تشرفت فى العام الماضى بتقديم تقرير إدارى ومالى إلى إدارة الجامعة ، مفصلاً برنامج الرحلة وأوجه الاتفاق فى سبيل انفاذه ، ومبينا فى الوقت نفسه بعض التفاصيل المتعلقة باستقبالنا فى كل من اليمن وحضرموت وفى ولاية عدن ، وما لقينا من مساعدات من الحكومة والهيئات هناك . والآن وقد تمت مراجعة المواد والمجموعات الدراسية التى عادت بها البعثة ، وأمكن حصر النتائج العامة بصفة مبدئية ، فأننى أشرف بأن أرفع الخلاصة الآتية عن الناحيتين العلمية والثقافية من نشاط البعثة ، تاركا التفاصيل إلى التقرير النهائى والابحاث الأخرى التى سأسير إليها فيما بعد

استغرقت الرحلة أكثر من ستة أشهر ما بين إبريل ونوفمبر سنة ١٩٣٦ . وكان طريقنا ، كما هو موضح بالخريطة المرفقة بهذا ، من عدن إلى الحج ثم إلى تعز وإقليم الحجرة في جنوب اليمن ؛ ثم من تعز إلى الحجا على ساحل تامة القزبي اللين ، ثم إلى ميناء الحديد في شمال تامة ؛ ثم من الحديد اتخذت البعثة الطريق الجديد فوق الهضبة العليا إلى صنعاء ، ماره بباجل وسوق العبيد والمعر ؛ ثم من صنعاء قامت برحلتين إلى شمال اليمن ، واحدة إلى وادي الحارث وناعط وريده ، والأخرى إلى عمران وكحلان وحجة . ثم عادت من صنعاء إلى الحديد عن طريق القوافل القديم ، ماره ببجل النمي شعيب ومضق والمناخة وحجله ثم باجل والحديدة . ومن هذه الأخيرة اتخذت البعثة طريق البحر إلى جزيرة يريم ثم عدن ثم المكلا ؛ ثم بالبر إلى الشحر التابعة لها ، ثم اتخذت طريق السيارات الجديد فوق هضبة الحموم إلى وادي حضرموت حيث زارت تريم ؛ ثم سارت شرقاً على طول الوادي إلى قبر هود وبئر برهوت ؛ ثم عادت إلى تريم ، ومنها غرباً إلى سيون وشام والقطن وحريضة ثم المشد وخرائب رييون ؛ ثم على طريق القوافل في وادي دوعان إلى الحريبة ثم فوق هضبة الجول إلى كور سيبان ثم المكلا مرة أخرى ؛ ومنها بالبحر إلى عدن ومصر

وقد قطع الأعضاء أثناء هذه الرحلة حوالي ٢٥٠٠ كيلو متراً ، منها نحو الثلثين بالسيارات والباقي على ظهور الدواب أو سيراً على الأقدام . وعادت البعثة بكمية وفيرة من المواد الدراسية والمجموعات العلمية التي تحتاج دراستها إلى توفر الوقت ووسائل البحث ؛ وقد أمكن حتى الآن حصر النتائج العلمية العامة بصفه مبدئية يمكن تلخيصها في الأبواب الآتية :

الجيولوجيا والفيوجرافيا

كان من بين الأغراض الأولى للرحلة اجراء بعض الابحاث الخاصة بعلم طبقات الأرض ؛ خصوصاً وأن الجامعة أوفدت قبل ذلك بعثة علمية بحرية إلى شواطئ البحر

الأحمر الشمالية ، فكان من المرغوب فيه أن تستمر بعثتنا الجديده هذه الابحاث على شواطئ البحر الأحمر الجنوبية . فضلاً عن ذلك ، وتوصلنا الى تتبع خط الانكسارات الجيولوجيه على طول سواحل تمامة الغربية للبين وفي منطقة لحج العليا خلف عدن ، وينتظر أن تلقى دراستنا في هذه المناطق غير قليل من الضوء على التاريخ الجيولوجي للبحر الأحمر وعصور تكون انكساراته . كذلك زارت البعثة جزيرة بريم عند مدخل باب المندب ، وحددت تاريخها الجيولوجي بوجه أقرب كثيراً الى الدقة مما كان معروفاً من قبل . كما استطاعت أن تدرس بالتفصيل تكوينات اللافا القلطائية ، وأنواع الصخور النارية المختلفة التي تكون هضبة البين نفسها ، وقد جمعت من هذه الصخور بضعة آلاف من العينات الجيولوجية . كذلك جمعنا كمية كبيرة من الحفريات وبقايا الكائنات البحرية القديمة التي وجدت في طبقات الصخور الراجعة الى العصر الجوراسي (الزمن الجيولوجي الثاني) بشرق البين ، خصوصاً من المناطق التي لم يزدها جيولوجي من قبل . وفوق هذا فان البعثة عيّنت بدراسة جيولوجية الزمن الرابع (أو عصر بلايستوسين) ، واستطاعت أن تثبت وجود دورين مطيرين ، تفصلهما فترة جافة أثناء هذا العصر ، وقد امتازت هذه الفترة الجافة باضطرابات بركانية كثيرة في شرق البين ، خصوصاً جهات همدان وما الى شمالها . وهذه الابحاث الأخيرة يمكن أن تعتبر فريدة في بابها ، وهي تساعد على ربط الحوادث الخاصة ببذذبات المناخ واضطرابات القشرة الأرضية في ذلك العصر مع ما هو معروف من شرق افريقيه وشمالها من ناحية ، ومن الهند من ناحية أخرى أما في حضرموت فقد درست البعثة المنطقة الساحلية وبقايا الأرضفة البحرية هناك ، كما جمعت منها كمية من القواقع . ثم انتقلت الى الهضبة الداخلية حيث تسود الرواسب الجيرية التي ثبت أنها ترجع كلها الى اوائل عصر الايوسين (أول الزمن الجيولوجي الثالث) ؛ ولو أنها تتركز في كثير من المواضع على رواسب رملية أو كوارتسية ترجع ، على ما يظهر الى أواخر العصر الكريتاسي (آخر الزمن الثاني) . وقد توصلت البعثة هنا الى اكتشاف بعض آثار يرجح أن تكون لثوران بركاني في بداية الايوسين ، وينتظر

أن تفر الدراسات التفصيلية لعينات الصخور التي جمعناها من حضرموت ، ومقارنتها بعينات اليمن إلى تحقيق بعض النقط الهامة فيها يخص بتاريخ التورات البركانية في هذا الجزء من الجزيرة العربية خلال العصر الجيولوجية

أما فيما يخص بالجيولوجيا الاقتصادية فإن البعثة لم يكن في برنامجها أن تبحث عن الثروة المعدنية . ولكنها مع ذلك أجرت بعض الابحاث بصفه عرضيه . وتستطيع مما جمعتها من الأدلة أن تعجز بأن ما يشاع عن الثروة المعدنية الهائلة لجنوب غرب بلاد العرب عموماً ، وجمال اليمن على وجه الخصوص لا ينظر أن تثبت صحته الابحاث التفصيلية في المستقبل ؛ إذ أن الجهات التي تحوى على حضور ينظر أن تغطى معادن في المناطق التي مررنا بها محدودة المساحة للغاية ، ولا توجد المعادن بها بكميات تجعل من الممكن استغلالها استغلالاً اقتصادياً مجدياً . وفي اعتقادنا أن منطقته غير الواقعة داخل حدود المملكة السعودية ربما كانت أغنى ثروة من اليمن وحضرموت . على أننا قد وجدنا في بعض جولاتنا أدلة على وجود معدن الجرافيت بكميات متوسطة في شمال اليمن ؛ كما أن هناك أدلة على وجود بعض آثار للبتول في جهات مختلفة من اليمن وحضرموت ، ولكنها كلها لا تزيد على كميات صغيرة لا تصلح للاستغلال . ومع هذا فإنه يمكن القول بأن اليمن تستطيع أن تزيد من ثروتها القومية كثيراً إذا ما عملت على استغلال الأملاح الكثيره الموجودة على سواحل تهامة الغربية ، والتي كان الأتراك يستغلونها بكميات وفيه أيام احتلالهم لليمن ؛ وقد يكون الملح من أسهل معادن اليمن استغلالاً ، نظراً لوفرة ملاحاته ، وقرب بعضها من ميناء الحديد (كملاحات الصليف) ، مما يسهل أمر النقل والتصدير

الجغرافيا العامة

. عتيت البعثة من هذه الناحية بدراسة البيئة الجغرافية للمناطق التي زارتها ، وتأثير هذه البيئة في الحالة العمرانية العامة . فتلقد اشهر الركن الجنوبي الغربي من الجزيرة العربية

بثروته الطبيعية وموارده التي تجعله يختلف اختلافاً ظاهراً عن داخلية بلاد العرب ؛ وكان على البعثة أن تقتنع أوجه هذا الاختلاف على أساس دراسة البيئة الجغرافية ؛ وقد استطاعت من هذه الناحية أن تجمع من المعلومات ما يمكنها من تقسيم الركن الجنوبي الغربي من بلاد العرب الى الاقاليم الجغرافية (الطبيعية) الآتية :

(١) إقليم تمامة الساحلى . وهو سهل منخفض (أقل من مائة متر فوق سطح البحر) ورملى يمتد على السواحل الغربية على وجه الخصوص ؛ ويتراوح عرضه ما بين الشاطئ وقاعدة الجبال بين ٦٠ ، ١٠٠ كم . والتربة هنا إما رملية أو ملحية ؛ وفي مناطق محدودة جداً تغطيها طبقة من الطين جلبتها السيول المتدفقة من الجبال أيام كان جريانها أكثر انتظاماً مما هو الآن ، أى أثناء العصر المطير الذى حدث في البلايستوسين (راجع القسم السابق الخاص بالجيولوجيا والتضاريس) . وقد تبين أن جانباً كبيراً من أراضي تمامة كان يقع تحت سطح البحر إلى عهد جيولوجى قريب ، بدليل وجود التوابع البحرية فما يشبه الأرصعة البحرية . والظاهر أن الشاطئ كان يمتد على حساب البحر بواسطة تكون حواجز مرجانية على مسافة معينة من الشاطئ ، ثم تحمل الرياح الآتية من ناحية الأرض الرمال وتلقى بها ما بين الشاطئ والحواجز المرجانية ، حتى تزدحم الشقة الواصلة بينها ، وبذلك يزداد عرض سهل تمامة الساحلى . . . وهكذا

(٢) منطقة قاعدة الجبال (أو الپيدمونت) . وهى التى تمثل منطقة المرور بين تمامة والجبال . وترتبطها مكونة من رواسب هائلة حملتها مياه الوديان القديمة من الهضبة ، وارتسبت عند قاعدة الجبال ؛ وهذه الرواسب على نوعين : (أ) الحبياء والرمال التى تكون المصاطب النهرية القديمة ، والتى تصل إلى ارتفاع ٢٠ متراً أو أكثر فوق مستوى قاع الوديان الحالية ؛ وهى كلها عبارة عن أرض غير صالحة للاستغلال إلا فى أغراض الرعى العامة . (ب) التربة الطبيعية التى تكون مدرجات داخلية لا يزيد ارتفاعها على ٨ أمتار فوق مستوى قاع الوديان الحالية ، والتى تمتد أحياناً على شكل دالات فوق سهول تمامة . وعلى هذه الرواسب الطيبه تقوم الزراعة وهى تعتمد على المطر

وعلى الرى فى بعض الجهات المحدودة ؛ ويمكن زيادة الأراضى المزروعة إذا أدخل نظام تخزين المياه ببناء سدود ولو صغيره عبر بعض الوديان ، حيث يمكن أن يجمع الماء من موسم المطر إلى موسم الجفاف

(٣) منطقة الجبال نفسها . وهى تمتاز بتنوع الطبيعة والمناظر فيها بدرجة عظيمة ؛ ويختلف ارتفاعها من ٥٠٠ إلى ٣٥٠٠ متر فوق سطح البحر . وهى مكونة من قمم الجبال العالية ، ومنحدراتها ، والمضارب الواقعة بينها والتي تقطعها وديان يتبع بعضها الانكسارات الجيولوجية ، وإن كان أغلبها من النوع الخفافى العادى . وأهم ما يلاحظ فى منطقة الجبال عامة الثروة الزراعية الكبيرة ، التى لها أثر بالغ فى الحياة العمرانية ؛ فالسكان هنا يعيشون على الزراعة التى أهم محاصيلها البن والمحبوب بأنواعها (خصوصاً الذرة) وبعض الفواكه . وقد ساعد على تقدم الزراعة خصوبة التربة ، التى هى من الصخور البركانية الفتته بفعل عوامل التآكل ، وهى توجد ليس فقط فى بطون الوديان وإنما أيضاً على منحدرات الجبال ؛ ولكي يحافظ الأهالى على هذه التربة ضد السيول الجارفة فانهم يدرجون منحدرات الجبال وسفوحها بواسطة مدرجات صناعية تعزل سير السيول ونقل التربة . وفى دراسة منطقة الجبال عنت البعثة بملاحظة الفروقات المحلية بين مختلف أجزائها ، خصوصاً الجنوب والغرب من ناحية ، والشمال والشرق من ناحية أخرى

(٤) مناطق التعيان الداخلية . ولفظ قاع يطلق فى البن على الجهات السهلية المستوية السطح ، والتى تكون عادة محاطة بالجبال من أغلب جهاتها ؛ وهى إما أن تكون مستديرة على شكل حوض أو مستطيلة على شكل سهول ومسيوبه أو وديان عريضة ؛ وتمايزها بالجهات الوسطى والشرقية من البن وتغطى سطحها رواسب ترابية دقيقة الثرات عظيمة الخصوبه ، جلبتها السيول أو الرياح ، وتقوم عليها الزراعة التى تروى بواسطة الأمطار أو الآبار . والحياة بها مستقرة ، وتشبه إلى حد كبير الحياة الزراعية فى منطقة الجبال نفسها ؛ إذ أن أغلب التعيان يقع على ارتفاع يزيد على ١٥٠٠ متر فوق سطح البحر

(٥) إقليم الجوف والشرق . وهو منطقة منبسطة تقع في شرق اليمن ؛ وتبدأ على شكل هضبة مكونة من صخور جيرية من العصر الجوراسي ، تآخم الجبال البنية وتخدر منها الى الشرق ، كما تقطعها بعض الوديان التي لا بد وأن كانت أكثر ماء وأقلر على التحات ونقل الرواسب أثناء الزمن الجيولوجي الرابع ، ولو أن بعضها لا يزال يجري بقليل من الماء وبصفة شبه دائمة الى الوقت الحاضر . وتنتهى هذه الوديان في الشرق الأقصى بمناطق سهلية أو دلتاوية ، هي التي قامت عليها حضارات اليمن الأولى في المهدين المعين والسبائي ؛ ويلاحظ أن أغلب الآثار البنية القديمة توجد في هذه المنطقة التي تتراوح في ارتفاعها بين ١٢٠٠ ، ١٨٠٠ متر

(٦) الأحاف وحدود الربع الخالي . وهي تمثل مناطق رملية وملحية في بعض الأحيان . ومع أن أحد طرق القوافل القديمة يقطعها من الشمال إلى الجنوب فإنها تكاد تكون الآن خلواً من السكان ، فإما عدا بعض القبائل التي تعمل في استغلال الملح ، أو في الرعي المؤقت عقب موسم المطر كل هذا عن الأقاليم الطبيعية العامة في اليمن نفسها . اما حضرموت فقد أمكن التمييز فيها بين ثلاثة أقاليم أساسية :

(١) الساحل والمنخفضات المتملة به . وهنا يلاحظ ان حافة الجزيرة العربية الجنوبية عبارة عن إنكسار جيولوجي هائل ، يصل أحياناً الى الشاطئ نفسه ، ويبعد عنه أحياناً أخرى بمقدار ٥٠ كيلومتراً أو أكثر ، فيحصر بينه وبين البحر منطقة ساحلية منخفضة ، كثيراً ما تلتصق الوديان من الداخل فتقطع سطحها في بعض الجهات وتغطي بالرواسب في البعض الآخر فتحولها الى شبه سهول رسوبية . والحياة في هذه الجهات الساحلية خليط بين الاعتماد على صيد البحر ، والقيام بقليل من الزراعة ؛ وقد كان لتنوع موارد الحياة على هذا النحو أثره في الحالة الصحية العامة ، بالرغم من تقش بعض الأمراض ، خصوصاً بالجهات التي توجد بها المستنقعات

(٢) المناطق المعروفة بالجلول . وهو لفظ يطلق هناك على الهضاب الصخرية

المنبسطة ، والمكونة من حجر الجير الأيوسيني . وتقطعها الوديان العميقة الجوانب ، على نحو ربما كان من افضل الأمثلة المعروفة للضباب الجيرية المقطعة . ويبلغ إرتفاعها في بعض الجهات أكثر من ٢٠٠٠ متر فوق سطح البحر ؛ ولكنها لا تزيد في المتوسط على ١٢٠٠ متر ؛ ويصل عمق الوديان التي تقطعها الى أكثر من مائة متر ؛ وقد استطاعت البعثة ان تدرس في سطح هذه الهضاب ووديانها عدة دورات فريوغرافية للتحات والأرساب ، يرجع بعضها الى العصر المطير في الزمن الجيولوجي الرابع ، والبعض الآخر الى ما قبل ذلك . والأمطار في الوقت الحاضر قليلة بجهات حضرموت ، خصوصاً في الشرق والداخل ، ويزيد من الجفاف فوق هضاب الجول ان طبيعة صخورها الجيرية المسامية تساعد على تسرب المياه الساقطة من السطح الى الطبقات السفلى والى قيعان الوديان ، ولذلك فان سكان الجول من نوع القبائل الرحل ، ولو ان لكل قبيلة منها أرض خاصة بها ومراكز قرى الهيا للتزود بالماء او لجمع بعض المحاصيل الدائمة كتمر التارجيل وبعض الخيل المتفرقة في شبه واحات بالوديان

(٣) وادى حضرموت وفروعه ، واهمها وادى دوعان (دوعن) وادى عمد . وهذه الوديان عبارة عن مجارى هائلة يبلغ عرضها في بعض الأحيان خمسة كيلومترات او أكثر ، كما يصل عمقها في وادى حضرموت نفسه نحو ٣٠٠ متر ؛ وقد حفرتها المياه الجارية (والمجارى السفلية عن طريق الأذابة) في الصخور الجيرية الايوسينية ، ووصلت الى الصخور الكوارتسية ، التي لم توجد بها حفریات ، ولكنكم ترجع في الغالب الى نهاية العصر الكرتاسى . وقد ردمت قيعان الوديان بالحصىا الغليظة في أعالي الوديان والدقيقة نسبياً في أسافلها ، وتعلو الحصىا طبقة سمكية من الطمي الناعم خصوصاً في أسافل الوديان وتعد ملتقياتها . والوديان جميعها جافة في الوقت الحاضر لا يجري بها الماء الا في موسم السيول ؛ على انه قد ثبت وجود تيار مائى دائم يجري تحت السطح في طبقة الحصىا المشار إليها ، وهذا التيار يرجع في أصله الى الأمطار الساقطة فوق الهضبة والسيول التي تجري مقطعة في فصل المطر . ولجريان المياه تحت الأرض فائدة كبرى ،

إذ أن ذلك يقلل من ثخنها وضياها بسبب التعرض للشمس والهواء ، كما يساعد على توزيع مواردها على طول السنة بدلاً من قصورها على فصل واحد . وتغفر الآبار في طبقة الطمي حتى تصل الى طبقة الحصباء التي يستمد منها الماء . ويلاحظ ان الوديان والروافد الجانبية تتحد الى وادي حضرموت الأسامي ، وان هذا الأخير يتحد من ارتفاع ١٠٠٠ متر في الغرب الى مستوى البحر في الشرق ، ولذلك فان المياه الأرضية تجتمع في مجرى وادي حضرموت الأسفل ، وتظهر هناك على السطح بصفة دائمة ، ولقد زارت البعثة بعض هذه المناطق السفلى من الوادي ، ودرست مجراها الى قبر النبي هود . والحياة في الوديان بحضرموت زراعية مستقرة ، إذ تزرع المحاصيل الدفينة والحارة وأهمها التمثيل والذرة وبعض الفواكه . وبالإضافة الى هذه الموارد المحلية هناك عدة مدن هامة يقطنها كبار التجار من الحضارمة الذين هاجروا الى الشرق الأقصى ، فيجمعون ثروات طائلة ، ثم يعودون للحياة المأدبة في وطنهم الأصلي ، حيث يفتقون ما جمعوا في جهادهم الطويل ، وحيث يزينون من مظاهر العمران في هذا الوادي الذي تطول غيبة بعضهم عنه اربعين عاماً او أكثر في بعض الأحيان

دراسة المناخ

وبالإضافة الى الدراسات الجغرافية العامة كان على البعثة ان تقوم ببعض الأبحاث الخاصة بالمناخ ، نظراً لأن هذا الأخير يكون عنصراً هاماً من عناصر البيئة الجغرافية ، كما ان الحالة المناخية لهذا الجانب من الجزيرة العربية مسؤولة الى حد كبير عن الفرق الهائل بينه وبين وسط بلاد العرب وشمالها ؛ فلقد كان من المعروف دائماً ان الجنوب أكثر مطراً ، وان تساقط الأمطار فيه له صفة موسمية ، فهو يقع في اشهر الصيف وأوائل الخريف ؛ اما وسط بلاد العرب وشمالها فالطريق فيه من النوع الطاريء غير المنتظم ، كما انه في أقصى الشمال يسقط في اشهر الشتاء دون الصيف . ولقد كان من خطة البعثة المرسومة ان تتفق زيارتها وموسم المطر في الجنوب ، نظراً لأن اغلب البعثات الأجنبية

كانت تختار فصل الشتاء الجاف للملائمة من الوجهة الصحية ، وقد استطاعت البعثة أثناء الأشهر التي أقضاها باليمن وحضرموت ان تجمع من المعلومات ما يساعد على اعطاء صورة صحيحة بقدر الامكان عن الحالة المناخية إبان هذا الفصل الهام من السنة والذي يتركز فيه اغلب نشاط السكان

وكان على البعثة ان تتجنب هذا الجيث من نواح ثلاث :

(١) اخذ القياسات وجمع الاحصائيات العلمية الدقيقة عن حالة المناخ ، وذلك بقراءة الآلات المتيوروولوجية ، وتسجيل درجات الحرارة ، والضغط ، والرطوبة ، وكميات المطر الساقطة ، واتجاهات الرياح وقوتها ، الى غير ذلك من ظاهرات الطقس ثلاث مرات في كل يوم ، الا في ايام الارتحال ، او في حالة التعذر الشديد ، حيث يكفى باخذ القياسات وقراءة الآلات وتسجيلاتها مرة واحدة او مرتين في اليوم . وهذه الآلات جميعها تكومت مصلحة الطبيعيات المصرية بأعارتها للبعثة مدة عملها

(٢) جمع المعلومات من الأهالى عن حالة الطقس والمناخ وتقلباتها ، وعن مواسم الحرارة والبرودة النسبية ، والمطر والجفاف ، والرياح وشدها ، والضباب وانتشاره وغير ذلك ، ثم عن الذبذبات المناخية والكوارث الجوية التي قد تحدث من عام الى آخر (٣) إجراء بعض الدراسات التاريخية والمباحث الأثرية الخاصة بتطور المناخ في عصور التاريخ ، خصوصاً أثناء الحضارات المعينة والسبائية والحيرية باليمن في الاف السابقة لليلاد والعرون الخمسة التالية له

وقد عادت البعثة من الناحيتين الأوليين بسجلات علمية دقيقة ، تشتمل على تسجيلاتها وقراءاتها للآلات العلمية بقدر ما سمحت به ظروف السفر والارتحال ، وكذلك بملاحظات وافية جمعتها على طول الطريق . وتستلزم دراسة هذه السجلات والملاحظات ، ومقارنتها بقياسات الطقس والمناخ في البلاد المجاورة ، خصوصاً افرقية الشرقية ، مجهوداً كبيراً ؛ ولكن المأمول ان تلقى تلك الدراسة المقارنة غير قليل من

الضوء على احوال المناخ وتقلباته في هذه المناطق جميعاً ، وان يساعد ذلك على اتمام الدراسات الخاصة بمناخ النيل (ومواسم الفيضان) في افرقية الشرقية . اما من الناحية الثالثة من البحث (التاريخية) فقد امكن الوصول الى نتائج علمية طريفة ؛ إذ اثبتت البعثة وجود دور ممطر اثناء قيام الحضارات اليمنية والحضرية القديمة ، ومع ان زيادة المطر اذ ذاك عنها في الوقت الحاضر لم تكن كبيرة من حيث كميتها ، فلها كانت عظيمة من حيث تأثيرها الفعلي في ازدياد المراعى وانتشار الزراعة في اراض شديدة الجفاف في الوقت الحاضر . ولقد كان تدهور الحضارات القديمة وتشتت القبائل وانبعاث الهجرات من تلك الجهات في العهد السابق للأسلام مباشرة مرتبطاً ، على ما يظهر ، ارتباطاً وثيقاً بتغيرات المناخ وذبذباته وعودته الى الجفاف النسبي بعد الحالة الممطرة . وهذه النتائج ستساعدنا على اجراء المقارنة بين ذبذبات المناخ في جنوب بلاد العرب وشمالها اثناء هذا العود الهام من تاريخ الشرق العربي

الآثار والنقوش القديمة

وكانت مهمة البعثة في اجراء الأبحاث الأثرية منقسمة الى شطرين :

(١) البحث عن آثار عصر ما قبل التاريخ ، وهي عبارة عن آلات حجرية توجد عادة في التكوينات والرواسب او على السطح ، وأواني فخارية بين الأكوام الأثرية وما اليها من مخلفات ذلك العهد السحيق . وقد كان البحث عن مثل هذه الآثار ، وتحقيق بعض النقاط الخاصة بعصر ما قبل التاريخ من الاغراض الاولى التي فكرت البعثة من اجلها في القيام بهذه الرحلة ؛ إذ ان احد اعضاء البعثة (س. ا. ح.) كان قد قام ببحث لرسالة الدكتوراه خاص بأصل الحضارة المصرية ، واتصالها الأولى بالبلاد المجاورة لها في عصر ما قبل التاريخ ؛ وثبت من هذا البحث ان الحضارة المصرية في أسسها الأولى منذ نهاية العصر الحجري القديم (وأثناء العصر الحجري الحديث وعصر ما قبل الأسرات) هي حضارة مصرية ، نشأت وترعرعت في حوض النيل نفسه ؛

كما ثبت أن اتصالاتها مع العالم المجاور في شمال الشرق العربي من ناحية ، وفي داخلية الصحراء الكبرى وشمال أفريقيا من ناحية ثانية ، ثم في النوبة والسودان من ناحية ثالثة ، قد امت كلها متأخرة نسبياً ، أى بعد أن تم تكوين الحضارة المصرية وتطورها الاول محلياً ؛ ولذلك فإن العناصر الأجنبية لم تطفح على العناصر الأصلية ، ولم تطمس مسحتها المصرية الصميمة ، وإن كانت قد زادت من تنوع المظاهر المادية للحضارة المصرية . وكان هذا الرأي مخالفاً للرأى السائد حتى عهد قريب ، على أنه لم يكن بالإمكان الجزم به بصفة نهائية حتى تستكشف الجهات الجنوبية من الشرق العربي (التي اشتهرت بحضاراتها القديمة) ، لعلنا نعر بها على آثار يمكن ان تعتبر أصلاً للآثار المصرية او لبعضها

وقد بذلت البعثة جانباً من مجهودها ووقتها في البحث عن مثل تلك الآثار ، بأجراء الحفائر في التكوينات والرواسب القديمة وفي الأكوام الأثرية والكهوف والعيوان التي يحتمل ان يكون الإنسان الأول قد قطنها . ومع أننا عثرنا على كميات ضئيلة من آثار العصر الحجري القديم بالهضبة اليمنية وبحضرموت ، فإن الصلة بينها وبين الآثار المصرية لم تكن واضحة . كما أننا عثرنا بحضرموت وولاية لحج (خلف عدن) على كميات هائلة من الآثار والآلات الحجرية الأحداث عهداً ، ولكننا استطعنا باستقصاء البحث ان نثبت انها تختلف في صناعتها عن الآثار المصرية ، وانها أقرب ما تكون الى ما عرف من الآثار في شرق أفريقية ، وعلى الأخص مستعمرة كينيا والحبشة الشرقية . ولم تقف البعثة عند هذا الحد ؛ وانما واصلت بحثها بين آثار حضرموت (خصوصاً خرائب رييون قرب المشهد بوادي دوعان) ، حتى استطاعت ان تثبت ان هذه المخلفات متأخرة في تاريخها كثيراً عما يماثلها من الآثار في مصر . وعلى ذلك فلم يبق شك في ان هذه الأخيرة قد سبقت في حضارتها جنوب بلاد العرب وشرق أفريقية . ويرى هذا المناسبة ان نذكر ان بعثة بريطانية توجهت الى حضرموت هذا العام (١٩٣٨) ؛ وقد بلغنا من رئيسها ان نتائج أبحاثها وحفائرها تتفق تماماً مع ما توصلت اليه بعثتنا

من قبل (وقد نشرت خلاصة لأبحاثنا في العام الماضي (١٩٣٧) بمجلات *Nature* الإنجليزية و *L'Anthropologie* الفرنسية حفظاً للأسقية؛ أنظر الإشارة الى ذلك فيما بعد)

(ب) البحث عن الآثار التاريخية وإجراء الحفائر في بعض خرائب الين وحضرموت . وقد كان برنامجنا يقضى في اول الأمر ان فصل الى مارب عاصمة سبا؛ ولكن ذلك للاسف لم يكن بالامكان نظراً لحالة القبائل في تلك الجهات المتطرفة من الين اثناء إقامتنا هناك ، ثم لبعض صعوبات ادارية جعلت من المتعذر على الحكومة اليمنية ضمان إجراء الحفائر على الوجه المرغوب فيه هناك ؛ لذلك استعضنا عن زيارة اقليم مارب بإجراء أبحاث مختلفة في شمال الين ؛ وعلى الاخص في مدينة ناعط ، حيث كشفت البعثة عن هيكل كبير من العهد السبائي ؛ كما عثرت على أكثر من ستين نقشاً بين الخرائب ، وهى كلها بالطبع من النقوش التى لم ينشر عنها شيء من قبل ، وعدد منها وجد محفوراً على صخور بأسفل الحفائر . وبالرغم من ضيق الوقت ، قد أجرى الحفر بعناية تامة ، بحيث اخذت رسوم وصور كافية للتحقق من طبيعة البناء وفن الهندسة . ولعل اهم ظاهرة في الهيكل المذكور ، وجود عدد من المسلات (أو الأعمدة ذات القطاع المربع) التى يظهر ان نظام إقامتها وطريقة نحتها اقتبست عن مصر (في العصر البطلى على الأرجح) وفي غير ناعط درست البعثة عدة مواقع أثرية بالين ، كما جمعت نحو أربعين نقشاً حميراً ، يذكر بعضها القبائل وآلهتها ، كما يشير البعض الآخر الى الحالة السياسية في العهد الحميرى . كذلك صرحت الحكومة اليمنية للبعثة بدراسة المجموعة الأثرية بمتحف صنعاء وتصويرها ؛ وقد استطعنا من هذه الدراسة أن فصل إلى نتائج تلتى بعض الضوء على تطور فن النحت والحفر من زمن المعينين والسبائيين الأول ، حين كان هذا الفن رمزياً في أسامه ، إلى زمن الحميريين الذين كانت لهم صلات وثيقة بالعالم الشمالى والجنوبى الاغريقى ، مما ساعد على أن يصبح فنهم فناً تحقيقياً إلى حد كبير

وفي حضرموت أجرت البعثة بعض الدراسات والحفائر خصوصاً بخرائب رييون التى أشرت إليها من قبل ؛ كما جمعت عدداً من النقوش الحميرية بين الخرائب . ولعل

أطرف ما عثرنا عليه بعض الحروف والتقوش المخفورة على قطع الفخار ، بدلاً من الحجر ، مما لم يكشف مثله من قبل في جنوب بلاد العرب . كذلك عثرت البعثة على عدد كبير من المحرثات (أو الجرافيتي) على الصخور ، خصوصاً قرب مدينة شبام بوادي حضرموت الأوسط ؛ وهذه المحرثات من عمل الرعاه والتجار إذ ذاك ؛ وهي تصور لنا الحياة الشعبية ، والنشاط الرعوى والتجارى ، خصوصاً وأنها تصطبج بغير قليل من رسوم الحيوانات والصور الرمزية ، مما نقلته البعثة وصورت ما أمكن تصويره منه . وقد تبين أن هذه المحرثات تشتمل على أكثر من ١٥٠ نقشاً حضرياً قديماً ؛ وأن عدداً كبيراً منها يمثل أسماء أعلام ، وهذا في نفسه سيكون مفيداً ، لأنه يعطينا فكرة عن الأسماء الشعبية الشائعة في ذلك الوقت . كذلك في طريق عودتنا من خرائب حضرموت الداخلية إلى الشاطئ عثرنا على عدد من التقوش التي سحفرها التجار والمسافرون القدماء على الصخور في نفس الطريق الذي تستعمله القوافل الآن بين وادي دوعان والكلاب ؛ وقد كان هذا دليلاً طرئاً على أن الطريق الحالي هو بعينه الذي كانت تستعمله القوافل في عهد الحضارات الحضرمية القديمة

دراسة الأجناس

كذلك كان من المعروف اجمالاً أن العرب الجنوبيين يختلفون عن العرب الشماليين في الجنس والأصل . وقد وكل إلى البعثة تحقيق هذه النقطة بواسطة المقاييس الانثروبومترية ، وهي عبارة عن مقاييس تؤخذ بواسطة الآت خاصة لإبعاد الرأس والوجه والقامة والأطراف ، وبعض الصفات الجنسية العامة كلون البشرة والعينين ، ولون الشعر ونوعه . . . الخ . وقد استطاعت البعثة أن تدرس نحو ١٣٥٠ شخصاً ، بمعدل حوالي ٢٥ مقياساً (وملاحظة) للشخص الواحد ؛ وسجلت كل هذا على فيشات خاصة ، كما أخذت صوراً فوتوغرافية أمامية وجانبية لأربعمائة شخصاً من بين هؤلاء . ومن الأشخاص الذين أخذت مقاييسهم ٨٠٠ باليمن ، ٥٣٠ بحضرموت ؛ وهم موزعون على

جميع أجزاء الركن الجنوبي الغربي للجزيرة ، بحيث أنهم يمثلون جميع القبائل الهامة هناك تقريباً ؛ ويمكن أن يعتبر السجل الذي لدينا الآن من المقاييس والملاحظات والصور مثلاً لسكان هذا الإقليم تشيلاً صادقاً إلى الحد المطلوب . ومع أن دراسة الأرقام التي لدينا ، وحساب المتوسطات اللازمة ، ثم مقارنتها بما هو معروف من الإحصائيات والمقاييس في شمال بلاد العرب سيستغرق مدة طويلة ، فقد أمكن الحكم اجمالاً بأن جنوب غرب بلاد العرب لا يختلف قطعاً عن الشمال من حيث الجنس والميزات الجنسية ، وإنما هو فوق ذلك يمثل منطقة مختلطة ، تسكنها عناصر مختلفة ، لا بد وأنها وصلت إلى هذا الجانب من الجزيرة في أكثر من موجة جنسية واحدة ، أثناء الهجرات القديمة

فشمال الين (ووسطه) تقطنه عناصر متوسطة القامة ، متوسطه الرأس ، طويلة الوجه ، متموجة الشعر (موجات قصيرة) ، شماء الأنف ، ليس في فهمها أي بروز زنجي ؛ وهذه العناصر تقرب في ملاعها وميزاتها العامة من سكان شمال بلاد العرب ؛ فهم يمثلون على الأرجح هجرة (سامية) قديمة من الشمال ، احتلت شمال الين واستطاعت بعض طلائعها أن توغل إلى أرض يافع خلف عدن . كذلك وجدت البعثة أن بعض القبائل اليمنية الشمالية تمتاز نسبة من بين أفرادها (٨ — ١٢ ٪) بميل لون عيونها إلى الزرق ، وشعرها إلى الاصفرار ، وبشرتها إلى البياض ؛ مما يدعو إلى افتراض أن هذه العناصر تمثل هجرة أخرى قديمة من الساميين المختلطين ببعض العناصر الشقراء من الهضبة الطورانية أو ما وراءها (مثل اليهود القدماء) . ومن الطريف حقاً أن تكون هذه العناصر الشقراء متمثلة في المناطق التي لاحظت البعثة بها من الآثار القديمة ما يؤكد الاتصال الدقيق مع الشمال (مثل منطقة ناعط)

أما جنوب الين فخطته عناصر متوسطة القامة ، مستديرة الرأس ، عريضة الوجه نسبياً ، قصيرة الأنف ، وبيننا عدد من الأشخاص ذوي الثم البارز ، وهؤلاء بالطبع يختلفون عن سكان المناطق الشمالية ، ولا بد وأنهم يمثلون موجة مختلفة من الهجرات

القديمة ، أو على الأقل هم يمثلون عنصراً أكثر اختلاطاً من سكان اليمن الشماليين ؛ ويلاحظ على الخصوص أنهم يشتركون في بعض الميزات الجنسية مع سكان حضرموت الداخلية ، الذين يتنازرون بشدة استدارة الرأس وقصره (كثيجة لانبطاح مؤخرة الجمجمة) ، كما تقصر قاماتهم ، وتقصر أنوفهم ، وتزيد نسبة بروز الفم بينهم ؛ ويغلب على الظن أن اليمنيين الجنوبيين هم نتيجة اختلاط المهاجرين الشماليين بعناصر أخرى أقدم منها ، أتت من الشرق ، أى من ناحية حضرموت ، وقد استطاعت البعثة أن توازن بين محوري الهجرة الأساسيين (الشرق — الغرب من ناحية والشمالي — الجنوبي من ناحية أخرى) ، وأن تثبت بما يقرب من اليقين أن العنصر الشرق أقدم في بلاد العرب الجنوبية من العنصر الشمالي . كما تتبعت البعثة بنوع خاص ظاهرة بروز الفم ، نظراً لاحتمال مجيئها من افريقية الزنجية أى من الغرب ؛ ولكنها استطاعت أن تثبت أنه ، بصرف النظر عن تمامة اليمن على ساحل البحر الأحمر المواجه لافريقية مباشرة ، فإن نسبة بروز الفم بين اليمنيين الجنوبيين (من سكان منطقة الجبال) والحضارة تزداد كلما اتجهنا نحو الشرق ، على عكس ما كان منتظراً لو أنها كانت مكتسبة من افريقية ؛ وهذا نفسه يدعو الى ترجيح بأن بروز الفم صفة شرقية ظهرت في جنوب بلاد العرب كنتيجة لهجرة أتت من الشرق ، ولا يرجع الى الاختلاط مع أية عناصر زنجية يمكن أن تكون قد هاجرت من افريقية . بل ان لدينا أدلة اضافية على ان تلك الهجرة الشرقية القديمة قد حملت الى حضرموت بعض مميزات جنسية أخرى اظهرها انبطاح مؤخرة الرأس ، على نحو يجعله قريب الشبه الى الرأس الارمنى ، الذى ينتشر أيضاً بدرجة خفيفة فوق هضبة ايران ويمتد ، على ما يظهر ، الى الدكن بالهند

أما الجملات الساحلية من حضرموت فنقطتها عناصر تمتاز على العموم بالرأس المتوسط أو المستطيل أحياناً ، وبالأنف المتوسط ، والفم البارز ، والقامة الطويلة نسبياً . وهذه العناصر تقل تدريجياً كلما اتجهنا نحو الغرب حتى فصل إلى تمامة اليمن ، حيث نشاهد عناصر مختلطة تماماً ، ويظهر بيننا الأثر الافريقى كثيجة للهجرات من ناحية ، ويغلب

العبيد من ناحية ثانية ؛ ولكن المهم أن الأثر الأفريقي ، كما ذكرنا ، لا يعدو منطقة تهامة اليمن الساحلية ، ولا يتوغل إلى منطقة الجبال الحالية تقريباً من الأثر الزنجي ؛ وحتى في بعض جهات حضرموت ، حيث يشاهد أثر الزواج ، تميل العناصر الحضرمية إلى عدم الاختلاط بالعناصر السوداء ، الذين يمثلون مستعمرات ، ويعيشون في شبه عزلة عنصرية ويعمل الرجال منهم كجنود في القالب ؛ اللهم إلا في بعض جهات ساحلية (كالمنطقة الواقعة غرب المكلا) حيث استوطن الزواج ، واشتغلوا بالزراعة ، واختلطوا بالأهالي الأصليين منذ أجيال عديدة ؛ ويلاحظ أثرهم في ظهور عنصر خليط ، تغلب الصفات الزنجية فيه من حيث لون البشرة ، وفلغلة الشعر (أو شدة تجمعده) ، واستعراض الأنف واقتطاسه

وبالإضافة إلى هذه الحقائق التي تمس التوزيعات العامة للأجناس والميزات الجنسية في جنوب بلاد العرب ، استطاعت البعثة أن تدرس أمثلة محلية خاصة ببعض الأقليات الجنسية ؛ وأهمها اليهود الذين لهم مستعمرات متفرقة باليمن (خصوصاً صنعاء) ، دون حضرموت حيث لا أثر لهم بالمرّة تقريباً . وهم ينقسمون إلى فريقين : فتم من كان يمتاز بالصفات اليهودية السامية ، وبشكل الأنف (اليهودي) الخاص ، وهم العنصر المهاجر ؛ ومنهم من لا يختلف في شيء عن السكان اليمنيين في المناطق المجاورة ، فهم يمنيون متهودون لا أكثر ولا أقل (ولعلم من سلالة من تهود من الأهالي تحت حكم بعض ملوك حمير الذين اعتنقوا الديانة اليهودية)

ويمكن أن نخرج من هذه الدراسات الجنسية التفصيلية بالنتائج العامة الآتية : —
(١) أن التفرقة بين عرب الجنوب والشمال تنفي ، ليس فقط على أساس ثقافي وتاريخي ، وإنما أيضاً على أساس جنسي تثبته المقاييس الانثروبومترية ، والملاحظات المتعلقة بها

(٢) أن جنوب بلاد العرب يمثل منطقة اختلاط جنسي ، ولا بد وأنها كانت معبراً لكثير من الهجرات ، التي يرجح أن أهمها جاء من الجانب الآسيوي نحو أفريقية

(٢) انتهت البعثة من دراسة توزيعات العناصر الجنسية باليمن وحضرموت ، وبدأت في عمل المقارنات على المناطق المجاورة او القريبة وأهمها :

١ـ : شمال بلاد العرب وخصوصاً صحراء سوريا ، بجانبها العراق والشام ؛ ويظهر من الباحث المبديّة ان التشابه الجنسي بين جنوب بلاد العرب وبعض قبائل الشمال يرجع إلى سببين : (١) هجرة قديمة لبعض العناصر السامية من شمال الجزيرة العربية إلى شمال اليمن ، تلتها بعض هجرات أخرى لليود وغيرهم . (٢) هجرة في اتجاه مضاد من اليمن (خصوصاً شرقها) نحو شمال بلاد العرب ، ويظهر انها كانت عن طريق جنوب نجد واقليم الحسا (الأحساء) ؛ وهي التي يعرف بعضها باسم هجرات قضاة التي حدثت قبل الاسلام بنحو أربعة قرون

«ب» : هضبة ايران والهند . وقد اثبتت بعض الابحاث السابقة صلة الأولى منها بسكان جبل عمان في جنوب شرق الجزيرة . وترى ابحاث بحثنا إلى اثبات صلة كل من ايران والهند بحضرموت وجنوب اليمن وسيكون لهذه النقطة اهمية خاصة في دراسة تاريخ الهجرات الأسبوية

«ج» : افريقية الشرقية . وعلاقتها الزنجية ، كما ذكرنا ، قاصرة (فما عدا بعض المستعمرات في داخلية حضرموت) على الجهات الساحلية خصوصاً في تامة اليمن والجهات الواقعة غرب الكلا على الساحل الجنوبي . على ان من المنتظر ، في الوقت نفسه ، ان تثبت الصلة القوية بين سكان هضبة اليمن وبعض سكان اقليم المرتفعات في الحبشة ، حيث تذكر الأساطير والتواريخ القديمة هجرات القبائل السامية (او التي تنصف بانها كذلك) من بلاد العرب الجنوبية الى تلك المنطقة

دراسة الاثنوغرافيا واللهجات :

ولم يكن في برنامجنا عمل دراسة تفصيلية لحالة السكان فيما يتصل بالاثنوغرافيا ، او علم وصف الشعوب ؛ ولكننا جمعنا المعلومات الاثنوغرافية العامة في الجهات

التي مردنا بها على قدر الامكان ؛ فصرفنا على بعض مظاهر الحضارة المادية كوع
السكن ، وادوات المعيشة عند القبائل ، ثم مظاهر النشاط الزراعى او الرعى ،
وادوات كل منهما ، الى غير ذلك من الدراسات المتعلقة بنوع التحضر المادى
ودرجة

كذلك درسنا بعض النظم الاجتماعية على الخصوص فى حضرموت ، حيث يوجد
نظام الطبقات بشكل أوضح جداً منه فى اليمن ، التى يسود بها نظام القبائل على النحو
المعروف ، ولا يكاد يوجد بها أثر لنظام الطبقات ، فإما عدا التمييز بين البدو (الرحل)
من أهل الشرق وبين القبائل المستقرة من أهل الجبال (الزراعيين) ، أو نحو ذلك من
ضروب التفرقة على أساس اقليمى أكثر منه اجتماعى . أما حضرموت فتمتاز بالتفرقة
بين الطبقات على أساس اجتماعى ، وعلى نحو يختلف عما هو معروف فى بقية الجزيرة
العربية ؛ بل إنه يشبه نظام الطبقات فى الهند من بعض الوجوه وبدرجة مخففة .
وقد أمكن التمييز فى حضرموت بين الطبقات الآتية (فإما عدا أسرات السلاطين من
آل القبطى وآل الكورى) :

(١) «السادة الأشراف» . وهم ذرية النبی صلى الله عليه وسلم ، ويمثلون أعلا
الطبقات ، وأبعدها نفوذاً ، خصوصاً بعض البيوتات الكبيرة التى لم تقهر نفوذها على
الجانب الدينى وتراثه القديم ، وإنما عملت فى التجارة خارج حضرموت فجعت ثروات
طائلة أضافت بها إلى شرف النسب وجاهة الحسب . وعلى رأسهم جميعاً بحضرموت
السادة آل الكاف

(٢) «الشايج» . وهم الطبقة المتقنة من غير الأشراف ، ويمثلون فى الغالب جماعة
التجار وأهل العلم من متوسطى الحال أو المتيسرين ؛ ولهم فى بعض الأحيان شئ من
النفوذ الادارى

(٣) «العبيد» . وهم عبارة عن مستعمرات من الزوج الذين جلبوا من
افريقية لاستخدامهم كعبيد أو جنود للحراسة فى أول الأمر ؛ ولكهم استأثروا بالسلطة

العسكرية ، خصوصاً في جهات حضرموت الداخلية البعيدة عن نفوذ آل القميطي ، حيث يرتق العبيد مما يجبون أو يفرضون من شبه جزية على الأهالي والحكومات المحلية

(٤) «الضعفاء والمساكين» (هكذا يعرفون) . وهم عامة الشعب في المدن والقرى الزراعية وعلى الساحل ؛ وهم ذوو الحرف العادية الدارجة او الحفيرة ممن تقوم في الحقيقة على أكتافهم الحياة الانتاجية بالبلاد .

(٥) «القبائل» . وهم البدو البعيدون عن السلطة في قيات حضرموت ، وبعض جهات الوادي المتطرفة في الشرق والغرب . وهم يحتفون الرعى وقليل جداً من الزراعة ، كما ان بعضهم يحترف نقل المتاجر واحتكار الطرق ، او على الأقل جباية ضرائب المرور في الأراضي الواقعة تحت نفوذهم

وقد عنيّا بنوع خاص بتتبع أصل كل من تلك الطبقات ، ودراسة نظمها الاجتماعية ، وعاداتها ، وتقاليدها ، وعلاقة بعضها ببعض من جهة ، ثم علاقاتها جميعاً بالسلطات المحلية والعالم الخارجي من جهة أخرى

كذلك عنيّت البعثة بناحية جديدة من البحث ، تتعلق بدراسة اللهجات التي تتعلمها القبائل والجماعات المختلفة في كل من اليمن وحضرموت . فجمعت قوائم طويلة من الألفاظ والمصطلحات ، خصوصاً الغريبة منها عن العربية ، مما كان موروثاً عن اللهجات القديمة قبل الاسلام ، ومتصلاً باللهجات الحبشية القديمة والحديثة كما هي الحال باليمن ، أو دخيلاً من ناحية الهند والملابار خصوصاً بين أهل حضرموت . كذلك درسنا التراكيب وطرق التخت والتصريف والاعراب ، وقد اقت كلنا غير قليل من الضوء على مشكلة اللهجات واختلافها في جنوب بلاد العرب عتيا في الشمال . كما سجلت البعثة عدداً قليلاً من اسطوانات الشمع ، لاثبات اللهجة في النطق ؛ ولو أننا نأسف لأن استعدادنا بالآلات العلمية الخاصة بالتسجيل وغيره لم يكن بقدر ما كنا نحب

دراسة الحيوان والحشرات (الانثومولوجيا)

ولم تكن دراسة البعثة قاصرة على البيئة الطبيعية فها يختص بالجيولوجيا والجغرافيا ، ثم دراسة الانسان في أجناسه وجماعاته وآثاره ؛ وإنما كن علينا أيضاً أن نجمع الحيوانات ، خصوصاً الصغيرة منها ، والحشرات بنوع خاص . ذلك أن هذه المنطقة لم تكن قد درست من هذه الناحية قبل الآن . فضلاً جمعت البعثة حوالى ٦٠٠٠ عينة من الحيوانات الصغيرة ، وأهمها أنواع الذباب والفراش والجراد ، وبض الآفات الزراعية الأخرى . وهذه المجموعة تمثل الحياة الحيوانية الصغيرة في جميع أنواع البيئة ، من ساحل البحر إلى أعلا قمم الجبال بالين ، ومن المناطق المطيرة بجنوب غرب الهضبة اليمنية إلى الشديدة الجفاف بشرق حضرموت وشمالها . وقد جمعت البعثة إلى جانب الحيوانات عينات من النبات تمثل البيئة التي تعيش عليها كل مجموعة من الحيوان ، كما أخذت صوراً عديدة تمثل مناظر تلك البيئة

وللمجموعات الحيوانية والمعلومات التي عدنا بها قيمة مزدوجة ؛ فهي تمننا من الناحية العلمية المجتة ، لأنها تضيف عدداً غير قليل من الأنواع الجديدة ، التي لم تكن معروفة للعلم من قبل ، كما أنها تبين عن بعض التواحي الجديدة من هجرات الحشرات المختلفة بين افريقية وجنوب غرب آسيا ؛ ثم إن لها في الوقت نفسه قيمة عملية ، فها يختص بعلاقة بعض الحشرات والآفات بالنباتات الزراعية ، خصوصاً في حالة الجراد ، الذى تتبع البعثة أماكن توالده ، وطرق هجرانه بجنوب بلاد العرب ، ومواسم انتقاله ، وغير ذلك مما له صلة بالأبحاث التي تجريها وزارة الزراعة المصرية الآن بالسودان الشرق والصحراء الشرقية ، والتي تجريها حكومات المستعمرات البريطانية المختلفة في شرق افريقية

وعندما تنتهى دراسة مجموعاتنا الحيوانية ، وتزيينا بمتحف قسم الحشرات بكلية العلوم ، ستكون من غير شك من أتمن المجموعات التي من نوعها . بل إن القائمين بأمر

قسم الحشرات بكلية العلوم ينظرون أن يؤدي تحقيق الأنواع الجديدة ، ومراجعة المعلومات التي عدنا بها ، ومقارنتها بما هو معروف عن اليناث والحيوانات في المناطق المجاورة ، إلى نتائج طريفة ، وإضافات جديدة في الدراسات الخاصة بحشرات المناطق الحارة والدفيئة

ذلك ملخص النتائج العلمية العامة ، التي توصلت إليها البعثة في دراساتها التمهيدية للمجموعات والمعلومات التي عادت بها من رحلة اليمن وحضرموت . وهذه الدراسات كما ذكرت لا تزال مبدئية وغير مستوفاة في كثير من نواحيها ، خصوصاً وأن الأعضاء وغيرهم ممن يساهمون في هذه الدراسة لا تسمح لهم ظروفهم بالفرغ لبحث ما لديهم من المواد ومراجعة المذكرات بأكثر من فترات متقطعة . ومع اعتراضنا بضرورة التعجيل بنشر النتائج العلمية ، حتى لا تضع على الجامعة أولوية البحث في هذه المناطق الثابتة وغير المعروفة نسبياً ، فالتناحش أن تؤدي العجلة للمفصلة إلى سلق الحقائق سلقاً ، وإبراز النتائج العلمية في صورة موهمة ، لا تلبث أن تنكشف ، فيؤدي ذلك إلى عكس الغرض من الرحلة ، التي إنما قامت بها الجامعة وكلية الآداب لتكون دعابة صالحة ، وعنواناً دائماً ، بما تضيف للعلم من نتائج ملموسة قد محضت ونوقشت وصفيت على نحو يقينا من الشوائب ، ويجردها من عناصر الإيهام ، ويبرزها للناس في صورة أقرب إلى الحقيقة ، وأبعد عن الشك ، مما يخرج به على الناس في كل يوم عامة الرحالين

لذلك كانت سياسة أعضاء البعثة ألا يستغلوا سفرهم في النشر السريع ، أو الدعاية الصحفية الشعبية ، التي أقل ما يقال فيها إنها لا يمكن أن تكون خالصة للعلم ، وإنما عمدوا في هدوء إلى دراسة نتائجهم ، وتمحيصها بقدر ما تسمح به أوقات علمهم . وبالرغم من ضيق ما لديهم من الوقت ، فانهم ليذكرون بالخير للجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، ما سمحت لهم به من وقت ، وما هيأت لهم من ظروف البحث حتى الآن . وإن في

النتائج التي عرضتها نيابة عن إخواني الأعضاء في هذا التقرير المبدئي بعض ما يكشف عما بذل كل منا من مجهود بطل، ولكنه متصل ؛ وهذه النتائج بالطبع ستبقى عرضة لتقليل أو كثير من التعديل كنتيجة لاستمرار أبحاثنا ، والوصول بها إلى النهاية ؛ ولكننا مع ذلك نطمح أن يمثل جانب من هذه النتائج على الأقل إضافات متواضعة للعلم في بعض نواحي الدراسة الخاصة بالأقليم الذي زرناه وخوفاً من أن تضيع على الجامعة الأسبقية العلمية كما ذكرت ، فقد نشرت البعثة بعض نتائجها بصورة موجزة ، ولا تزال تعمل على ذلك ، بادئة بالأبحاث التي تختص علماً من تأخير النشر . ويمكن تلخيص عملنا من هذه الناحية على الوجه الآتي :

١. أبحاث نشرت بالفعل

- (١) مقال في مجلة *Nature* الانجليزية (سبتمبر سنة ١٩٣٧)
- (٢) خلاصة عن النتائج العلمية بمجلة *L'Anthropologie* الفرنسية (العدد الأخير سنة ١٩٣٧)
- (٣) بحث عن الجراد وأنواعه التي اكتشفنا البعثة بمجلة جمعية الحشرات الملكية المصرية (بالانجليزية سنة ١٩٣٨)
- (٤) بحث عن التاريخ الجيولوجي لتكوينات الحجر الجيري بمحضر موت .
Comptes rendus de l'Académie des Sciences , من :
Paris
- (٥) تقرير مبدئي عن النتائج العلمية للرحلة بالجلد الرابع من مجلة كلية الآداب (بالانجليزية)
- (٦) ملاحظات عامة ومقارنات بين أقليم الصحراء الأفريقية وبلاد العرب ، ضمن مقال عن عصر ما قبل التاريخ (بالانجليزية) . في عدد سنة ١٩٣٧—١٩٣٨ من مجلة المجمع العلمي المصري *Bull. de l'Inst. d'Égypte*

« ب » أبحاث في سبيل الاعداد للتشر (أو كانت في سبيل الاعداد عند كتابة

هذا التقرير وتم نشرها الآن بالفعل)

(١) تقرير علم مفصل عن الرحلة ، والمناطق التي زرتها ، وطريقة

البحث التي اتبعها الأعضاء ، والنتائج العامة بشئ من التفصيل

(بالعربية)

(٢) أبحاث تفصيلية عن مجموعة الحفريات الجيولوجية التي عدنا بها من اليمن

وحضرموت ، وتحديد التاريخ الجيولوجي للتكوينات الرسوبية هناك

(٣) أبحاث تفصيلية عن مجموعة الحشرات والحيوانات الصغيرة التي عادت

بها البعثة من اليمن وحضرموت (وتجرى هذه الأبحاث تحت اشراف

قسم الحشرات بكلية العلوم)

(٤) بحث عن الأعمال والاكتشافات الأثرية للبعثة بحضرموت ، ومقارنتها

بآثار افريقيه الشرقية ؛ مع عناية خاصة بتطور فن الرسم والنقش على

الحجر في ذلك الوقت

(٥) أبحاث ومقارنات عن النقوش المبائية والحيرية التي اكتشفنا البعثة

باليمن وقد قام ببعضها أحد أعضاء البعثة (خ.ى.ن.) بالقاهرة وبرلين

لمدة عامين ، ثم تقدم بها لشهادة الدكتوراه (أمام كلية الآداب) ،

ومنع عنها الدرجة

(٦) بحث خاص بالعناصر الجنسية بين سكان جنوب بلاد العرب (وقد

ألقى بالفعل في مؤتمر العلوم الانثروبولوجية الذي انعقد بكونهاجن في

صيف سنة ١٩٣٨ ؛ ونشرت خلاصته والمناقشات اللاحقة به في

تقرير المؤتمر)

(٧) بحث خاص بتطورات المناخ في الزمن الجيولوجي الرابع ، والأدلة

الفيزيوغرافية الخاصة به في اليمن وحضرموت (وقد ألقى بالفعل في

مؤتمر الجغرافيا الدولي الذي انعقد بأمستردام في صيف سنة ١٩٣٨ ؛
ونشرت خلاصته والمناقشات اللاحقة به في تقرير المؤتمر
وسيبداً بنشر ما يقتضى الأمر التعجيل بنشره من هذه الابحاث ، ويرجى ما قد
يكون من الحكمة زيادة التدقيق في تمحيصه ، والأناه في نشره

وقبل أن أختم هذا التقرير ، لا بد أن أشير بكلمة موجزة إلى الناحية الثانية من
من مهمة البعثة ، وهى الناحية الثقافية . فقد كان علينا ، كما ذكرت في بداية هذا
التقرير ، أن نعمل رسالة مصر الحديثة الناهضة إلى هذا الركن من الجزيرة العربية ،
وأن نعرف القوم هناك ببعض مظاهر النهضة المصرية الحديثة . ومع أن رحلتنا أفضت
في وقت عسير ، إذ كانت الحرب الحبشية مستمرة ، كما كانت الحالة الدولية شديدة
الاضطراب في جنوب البحر الأحمر ، فإن مهمتنا لم تكن من الصعوبة بما كنا نتصور ؛
فلقد استقبلتنا الحكومات والهيئات هناك أبجل استقبال ، كما أظهرت استعدادها في
كل مكان للتعاون معنا ، والعمل المشترك في سبيل انجاح مهمتنا . وفيما عدا بعض
الصعوبات التي صادفتنا باليمن ، فظراً للظروف الخاصة التي كانت تواجهها حكومة
جلالة الامام في الداخل والخارج وقت زيارة البعثة ، فإن برنامجنا العلمى والثقافى أنفذ
على وجه هو أقرب ما يكون إلى الكمال

وليس هذا مجال الافاضة والتفصيل فيما قولت به وفادتنا من ترحيب ، وما أظهره
إخواننا اليمنيون والحضارمة من تقدير خالص لرسالتنا الثقافية ، ولا فيما بذله الأعضاء
من مجهود ليكونوا عند حسن ظن الجامعة بهم حين شرفهم بأن يكونوا رسل هذه
الدعاية الثقافية . وإنما يكفي أن نأتى على خلاصة موجزة لأوجه نشاطنا في تبليغ
الرسالة ، على وجه يجمع بين الواجب القومى من ناحية ، والغرض الاسمى من رسالتنا ،
التي ترمى إلى إنماء الوحدة الثقافية بين أمم الشرق العربى ، من ناحية ثانية

ويمكن باختصار أن نلخص أوجه نشاطنا في النقاط الآتية :

(١) بدأت البعثة في عدن بالاتصال بالهيئات العلمية والثقافية ، والتعرف إلى القائمين بشئون النوادي العربية المختلفة ب تلك المدينة ، التي تعتبر أهم مركز للنهضة الثقافية الحديثة في جنوب غرب بلاد العرب ؛ إذ هي تمثل نقطة الاتصال بالعالم الخارجى ، والقاعدة الأولى لكل دعاية ثقافية

(٢) ثم زارت البعثة المنشآت التعليمية بالين ، وتعرفت إلى القائمين بشأنها . كما طلب إليها أولو الشأن هناك إبداء بعض الملاحظات الخاصة بالتوجيه القومى وعلاجه بنظم التعليم الحديثة ، التي بدأت الين باقتباسها في عدد صغير من المدارس في السنوات الأخيرة (٣) عملت البعثة على إثبات رغبتنا في التعاون المشترك مع وزارة المعارف اليمنية .

وذلك بأن اختارت ثلاثة من الشبان اليمنيين المعلمين ، والذين ثبت حسن استعدادهم للاستفادة . وقد انضم هؤلاء الأعضاء إلى البعثة بقصد اعطائهم فكرة ولو مبدئية ، عن الأبحاث الحديثة وطريقة القيام بها ، وتدريبهم على بعض نواحي الدراسة التي يستطيعون الاشتراك فيها على قدر مؤهلاتهم ، كجمع الحشرات والآفات الزراعية ، وتعرف أنواع النباتات ، أو نقل النقوش القديمة ، وإجراء بعض الأبحاث اللغوية الخاصة باللهجات ... الخ. ولعل هذه أول مرة تتبع فيها بعثة علمية من البعثات التي زارت الين هذه الخطوة ، التي نعتقد أنها أثبتت لآخواننا اليمنيين أن بعثتنا المصرية تختلف تماماً في حسن استعدادها للتعاون المشترك عن البعثات الأفرنجية ، التي لا تجد الحكومة وأولو الشأن هناك طريقاً إلى تعرف شيء عن برامجها وخططها ، ولا عن طبيعة الأبحاث التي تقوم بها ، مما يؤدي في كثير من الحالات إلى الشك في أغراضها ، والريبة في مراميها الحقيقية

(٤) اتصل أعضاء البعثة بكثير من أفراد الطبقات المتفحة بالين وعدن وحضرموت ، وأنشأوا معهم علاقات شخصية ، لا يمكن إلا أن تكون لها ثمارها في توطيد اتصال هؤلاء الأفراد بمصر ، وتيسير الطريق لهم في مداومة تتبع أوجه التقدم في النهضة المصرية الحديثة (٥) اشتركت البعثة — قدر ما سمح به وقتها — في الاحتفالات الحكومية ،

والمخاض الشعبية على طول الطريق ، وفي المدن الكبرى باليمن وحضرموت . وكان الأعضاء على الدوام يظهرون على نحو زجرو أن تكون قد تحققت به العناية الطبية لمصر ، والمثل الصالح لما ينبغي أن تكون عليه بعثة علمية مصرية في بلاد اسلامية شقيقة (٦) لاحظت البعثة أن تغشى بعض مظاهر المدنية الحديثة بدون رقابة في جنوب غرب بلاد العرب ، في السنوات الأخيرة (خصوصاً بعد إدخال وسائل المواصلات الحديثة كالسيارة) قد أدى إلى شيء من القلق في نفوس بعض قادة الفكر هناك ، خصوصاً باليمن (وحتى في عدن نفسها) . وكان من نتيجة ذلك للأسف ان ظهر شيء من الريبة في شأن النهضة المصرية في بلد كصر ، وصورت تلك النهضة على غير حقيقتها ، فكان ذلك مثاراً لشيء من الشك في امكان انسجامها والروح الاسلامي انسجاماً كائناً ، بل وداعياً إلى غير قليل من الحذر من عواقب تفشيها من مصر إلى العالم العربي الاسلامي . ولكن البعثة بذلت كل جهدها في تبديد هذه الوسواس والمخاوف ، وفي اظهار جانب الحق من النهضة المصرية ، وازهاق ما يحوم حولها من أراجيف . ونعتقد اننا ، والحمد لله ، وقفنا من هذه الناحية إلى حد كبير

(٧) وفي حضرموت زارت البعثة المنشئات التعليمية ، بما في ذلك جامع الرباط بتريم ، وهو أكبر معهد ديني بحضرموت . كما عيت بالتعرف الى عدد كبير من الشباب المثقف هناك ، ومن قادة الفكر ، والداعين الى النهضة . ويلاحظ من هذه الناحية ان الحضارمة بحكم اتصالهم بالعالم الخارجي ، وكثرة أسفارهم للعمل في التجارة ، قد أصبحوا أكثر استعداداً لاتباس معالم النهضة الحديثة ، والأخذ بوسائل التقدم الحديث من إخوانهم اليمنيين . وقد سهل ذلك بالطبع مهتنا الثقافية بينهم إلى حد كبير

من كل هذا يتبين ان البعثة قد حاولت ان تجعل إقامتها باليمن وحضرموت ناضجة ومفيدة بقدر الامكان ؛ فهي لم تقصر عملها على ناحية البحث العلمي في الأوقات

المحصنة لذلك ، وإنما استغادت أيضاً من أوقات فراغها ، ومن ظروف الاستقبالات الرسمية وغيرها مما كان لازماً عليها ان تساهم فيه بكثفة مصرية في بلاد عربية تربطها بمصر صلات الثقافة والجوار وصلات التاريخ منذ القدم . وقد لا نبالغ اذا قلنا ان توفيقنا من هذه الناحية الثقافية لم يكن ليقل عن توفيقنا من الناحية العلمية الصرفة . ولقد خرجنا من مناقشنا وأحاديثنا مع إخواننا العرب هناك بعدد من الاقتراحات العملية لما ينبغي ان يعمل للمستقبل ، وما يجب ان يبدأ به كخطوة او خطوات عملية في سبيل توثيق العلاقات الثقافية وإيمانها بين مصر وهذا الجانب من الجزيرة . ولكننا قبل ان نورد تلك الاقتراحات نجب ان نشير الى نقطة خاصة نرى لازماً علينا ان تفصلها بالذات . ذلك ان موضوع الحديث الأول في مناقشنا مع مضيفينا باليمن وحضرموت كان دائماً يدور حول زعامة مصر الثقافية للشرق العربي ؛ ومع ان الجميع كانوا يعترفون بهذه الزعامة ، فان الكثرة منهم لم تكن لترى فيها تقوم به مصر الآن وفاءً كافياً لما يتبع هذه الزعامة من واجبات والتزامات . فمصر حقيقة هي المركز الأول للثقافة العربية في عهدها الجديد ، وهي أسبق بلدان الشرق في مضمار التقدم الحديث ؛ ولكن شئونها ونهضتها أصبحت اليوم شديدة التقيد بما اقتبسته من مظاهر الحياة الأوروبية الحديثة ، وبما قد ترمى الى إحيائه من مظاهر الحضارة المصرية القديمة ؛ كما ان ثقافتها أصبحت في العهد الأخير شديدة الاتصال بشئونها القومية الممتدة . وقد أدى ذلك في نظر محدثينا الى أمرين هامين : (١) أن النهضة المصرية الحديثة أصبحت من التقدم والتقيد بحيث يصعب تقليدها واقتباسها في بعض البلدان العربية الناشئة ، خصوصاً بلدان الجنوب كاليمن وحضرموت ، التي كانت بحكم موقعها الجغرافي أبعد عن العالم الأوروبي وأقل مقدرة على إقتباس معالم حضارته الحديثة وهضمها من بلدان الشمال كالعراق وسوريا وفلسطين . (٢) ان مصر نفسها أصبحت (أو كانت الى عهد قريب جداً) شديدة الانهماك بشئونها الخاصة ، الى حد لا يكاد يسمح لها بأن تقوم بحقوق الزعامة بين أمم الشرق على وجه يحقق الخير للجميع . وتعللاً صارحنا عدد من ذوي

الرأى من تخدمنا الهم بالين وعدن بأنه قد يكون أدنى إليهم ، وأسهل مثلاً ، أن يتخفوا
مثالم في النهضة عن العراق ، التي هي أقرب الى العروبة الخالصة ، كما ان مظاهر نهضتها
أبسط وأقل تعقيداً من مصر ؛ وهي فوق كل هذا تضع العناية الثقافية بين الأمم العربية
في الموضع الأول من سياستها القومية ؛ فهي قد دعت اليين منذ أربعة أعوام الى إرسال
بعثتين من الطلبة الييين الى مدارس العراق ، واحدة منها للتخصص في الفنون العسكرية ،
والأخرى لتلقى العلم المدني الحديث ؛ وهي قد تكفلت بتعليم عدد من تلاميذ عدن في
مدارسها وإداه مصاريهم (او الجانب الأكبر منها) في الذهاب والاياب والاقامة
بالعراق ؛ وهي في كل هذا قد سبقت مصر ، وسعت الى الأمم العربية بنفسها ، تدعوهم
الى توثيق العرى ، وإقامة التعاون على أساس على ثقافي^(١)

ونحن لم نقصد بإيراد هذه الناحية من مباحثاتنا في هذا التقرير ، وعلى هذا النحو
الصريح ، أن نضع المفاضلة بين مصر والعراق في الزعامة الثقافية للشرق العربي إلقاماً ؛
وإنما قصدنا أن نلفت نظر أولى الشأن بمصر من الراغبين في إداه رسالتنا القومية نحو
الشرق العربي ونهضته الحديثة ، الى ناحية لا ينبغي إهمالها في اعداد برنامجنا الثقافي للتعاون
مع أقطاره الحقيقية ، ونشر الدعوة للوحدة الثقافية بينها . ونعتقد اعتقاداً راسخاً ، لا سبيل
إلى الشك فيه ، أن ميدان العمل فسيح لكل من مصر والعراق ؛ وأن هذا التضارب
الظاهري بين ما يستطيع كل من البلدين إداه نحو الشرق العربي إنما هو هو تضارب
سطحي ، لا يلبث أن ينكشف وأن يتلاشى ، إذا نحن دققنا النظر في النهضة الشرقية
الحديثة ، ورددناها الى أوضاعها الصحيحة . فليس من شك في أن كلا من مصر والعراق
تستطيع أن تؤدي ما لا تستطيعه الأخرى ، وما لاخير في أن تتصلبي له . فمصر مركز

(١) هذه الفقرة من التقرير الحالي كتبت قبل أن تبدأ وزارة المعارف السورية في الأخذ
بأسباب توثيق علاقاتنا الثقافية بجنوب الشرق العربي ، وذلك قبولها بثة مؤلفة من عشر تلاميذ من
أبناء عدن (واليين) بلجان للدراس للصرة في العام الدراسي ١٩٣٨-١٩٣٩ . وقد تضمنت خاصة
حضرة صاحب الجلالة لذلك قررت (فوق ذلك) صرف ائحة مالية منتظمة لكل من هؤلاء التلاميذ

الثقافة الاسلامية الأول منذ ألف سنة ؛ وقد كانت أسبق أم الشرق في احتكاكها بالغرب ، منذ أكثر من قرن من الزمان ؛ وهى بمواردها الجمة ، وتراثها الثقافى العظيم ، ثم باختباراتها ومقدرتها (التقليدية) على هضم عناصر الثقافة الغربية الحديثة ، وصبغها بصبغة شرعية تستنسخها الأمم الاسلامية الراجية فى النهوض ، تستطيع أن تتولى الزعامة العليا للنهضة الثقافية عن جدارة واستحقاق ، وإن تضطلع بمهامها ومسئولياتها على نحو لا يستطيعه دولة أخرى من أم الشرق . ولقد كانت العراق نفسها فى السنوات الأخيرة أولى الأمم العربية استعانة بمصر فى نهضتها الحديثة ، واقتباساً للنظم المصرية التى إنما قامت على أساس التجربة — والتجربة القاسية أحياناً — خلال أكثر من جيلين

والعراق من ناحيتها تستطيع ان تؤدى رسالتها بما لا يعارض والجهود المصرية ، بل بما يكون مكملاً لهذه الجهود . خيأتنا من غير شك أقرب الى الحياة العربية الحالصة ، وثقافتنا أدنى مثلاً ، وأسهل فهماً بالنسبة للشعوب العربية الاخرى . ومع ان جهودها لا بد وان تبقى محدودة بالضرورة خلال هذا الدور الاول من نهضتها القومية ، فان نصيبها من قيادة النهضة العربية العامة لا بد وان يزداد على عمر الزمن ؛ وهو فى اضطراده هذا سيتمشى مع اضطراد نصيب مصر ، وتشعب جهودها ، التى بدأت فى الستين الأخيرتين على الخصوص تمتد الى الحجاز والمملكة السعودية ، ويتنظر بالتدرج أن تمتد إلى بقية لأقطار العربية

ومن هذا يتبين لنا اننا إذا نظرنا إلى النهضة الثقافية الحديثة فى الشرق العربى نظرة صحيحة بالقياس إلى احتياجاتها ، وإلى ما يتبع زعامتها من واجبات والتزامات ، فاننا نجد ألا تعارض بالرة بين رسالتى مصر والعراق ، وانما هما فى الحقيقة تتم احدهما الأخرى ؛ ولئن كان لمصر مكان الألب من رعاية النهضة وريادتها ، فان للعراق مكان الأخ الأكبر ؛ ومن مصلحة الشرق بأكمله المختلطة (ومنها مصر والعراق) ان تتضافر الجهود ، وان يضطرد التعاون فى المستقبل على النحو الذى أشرنا إليه

ولقد قامت البعثة بشرح هذه الوجهة الصحيحة للموضوع لمن كان لهم فضل إثارتها

ومناقشته معها من قادة الفكر باليمن وجنوب بلاد العرب . ويسرنا ان الاتفاق كان تاماً واجاعياً في النهاية على ان هذا هو التوجيه الصحيح ، الذي ينبغي ان توجه اليه قيادة النهضة الحديثة بين بلدان الشرق العربي

على ان هذا التفسير ان صح — وهو ما نفتقد — فانه يفرض على مصر من الواجبات والالتزامات ما هو أجل خطراً وأبعد أثراً مما يفرضه على العراق ؛ ولن تستطيع مصر ان تحتفظ بمركزها الأول في قيادة الشرق اذا هي لم تضاعف جهودها وهمتا في الدعاية الثقافية ، وفي العمل المنتج المفيد ، الذي يتحقق به أداء الأمانة على وجه فيه الخير والنفع للجميع

ولعل خير ما نستطيع ان نختم به هذا التقرير هو ان نتقدم ببعض الاقتراحات العملية ، التي يصح ان تبدأ بها مصر كخطوات مبدئية في سبيل قيامها بواجب الأمانة نحو أم الشرق التي تتبعها في نهضتها الثقافية الحديثة . وهذه الاقتراحات يمكن تلخيصها في النقاط الآتية :

(١) أن تؤلف لجنة مشتركة ، أو مجلس أعلا مشترك ، يكون بين أعضائه من يمثلون مختلف البلدان العربية ، وبيننا مصر ؛ ويوكل اليه رسم السياسة العامة لتوحيد مظاهر الثقافة بقدر الامكان ، وتوجيه النهضة الحديثة في البلدان العربية المختلفة توجيهاً يضمن التعاون المشترك والفائدة المشتركة . ولا بأس ان تنفقد تلك اللجنة على شكل مؤتمر دولي في مختلف عواصم الشرق العربي ؛ ولكننا نقترح ان يكون مكها الدائم بمدينة القاهرة

(٢) أن تؤلف لجنة مصرية قومية ، يكون بين أعضائها من يمثلون مصر في اللجنة المشتركة التي أشرنا اليها ، وتوضع تحت إشراف وزارة المعارف بصفة مؤقتة (وإلى ان تنشأ وزارة او مصلحة للدعاية في مصر) . ويوكل الى هذه اللجنة تحديد نصيب مصر والزاماتها حيال زعامتها الثقافية للشرق العربي ، والأشراف على تنفيذ برنامجها العملي في الدعاية الثقافية

(٣) أن تتابع الجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، إيفاد البعثات العلمية والثقافية بشكل دورى الى مختلف بلدان الشرق العربى . وهذه البعثات إما ان تكون على نمط بعثة البعثات العلمة وحضرموت ، بمعنى ان تتولى البعث العلمة التفصلى ، الى جانب القىام بمهمة العناية الثقافية ؛ وإما ان يقتصر عملها على هذا الجانب الأخير دون سواه . ونقترح مؤقراً ان يكون نصيب كل قطر عربى بعثة مصرية فى كل عامين أو ثلاثة

(٤) أن تقوم مصر بإيفاد بعثات تعليمية دائمة ، قوامها عدد من المعلمين على نحو ما فعلت مع العراق والحجاز (ولكن على أساس أكثر سخاء من الناحية المادية فها يخصى بعض البلدان العربية الأخرى) . ونقترح ان تبدأ وزارة المعارف بإيفاد البعثات التعليمية الدائمة الى جنوب بلاد العرب على النحو الآتى : (أ) معلمان لمدارس عدن ، بالاتفاق مع إدارة التعليم هناك ومدرسة الفلاح الحرة . (ب) ستة مدرسين للبنين (إن أمكن) ؛ إثنان بصنعاء ، وإثنان بلواء تعز ، وإثنان بلواء الحديدة ، على نحو يتفق عليه مع وزارة المعارف اليمنية . (ج) أربعة مدرسين (أو خمسة) لحضرموت ؛ إثنان بالكللا ، على نحو يتفق عليه مع حكومة عظمة السلطان صالح القعيطى ؛ وإثنان (أو ثلاثة) بداخلية حضرموت ، على نحو يتفق عليه مع حضرات القائمين برعاية التعليم هناك من السادة آل الكاف ، والمشرفين على معهد الرباط وجمعية التعاون والأخوة بترجم . ولا شك انه سيكون لهذه البعثات الدائمة بعلمن والبن وحضرموت أثر كبير فى نشر الثقافة الحديثة ، والعناية لمصر ، خصوصاً اذا أحسن اختيار الأشخاص ، ممن يصلحون لهذه المهمة الخاصة

(٥) أن تلتمع وزارة المعارف المصرية الحكومات والهيئات بالبن وعلمن وحضرموت الى إيفاد بعثاتها الدراسية الى المدارس المصرية ؛ على ان تشجع مصر هذه البعثات من الناحية المادية على نحو ما تفعل العراق مع البعثات اليمنية والعلمنة التى تدرس بمدارسها الآن . ويلاحظ هنا ان تكاليف الإقامة بمصر من الغلاء النسبى

بحيث لا تشجع أولى الشأن بحسب بلاد العرب على إيفاد بعثاتهم إلى مصر ، إلا إذا قامت هذه الأخيرة بشيء من المساعدة المادية

(٦) أن تعنى المعاهد المصرية العالية ، والجامعة بوجع خاص ، بتشجيع الطلبة العرب الجنوبيين ، ممن يصل تعليمهم إلى مرحلة الدراسة الجامعية . وبعضهم الآن (خصوصاً الحضارمة) قد التحق أو تخرج بالفعل في كلية الآداب . وهؤلاء بالطبع هم قادة الفكر في المستقبل ، عندما يعودون إلى بلادهم ؛ وليس عسيراً على الجامعة أن تدبر وسائل مساعدتهم ، والعناية بهم ؛ وأن تشجع أمتلهم في المستقبل على إتمام دراساتهم العالية بمصر ، على نحو ما تفعل الآن مع الطلبة العراقيين والسوريين والفلسطينيين (٧) أن تنظم الدعاية الثقافية العامة بين مصر وبلدان الشرق العربي الجنوبي ،

على شكل يقرب مظاهر الثقافة المصرية إلى إخواننا العرب هناك ، ويحببهم فيما من ناحية ؛ كما يزيد من معرفة الجمهور المصري المثقف لهذه البلاد البعيدة نسبياً ، من ناحية أخرى . ويكون تنظيم هذه الدعاية عن طريقين : (أ) فيما يخص باليمن وعدن وحضرموت تسمى الجامعة لاقطاع أولى الأمر هنا بضرورة الاسراع بتقوية محطة الاذاعة المصرية ، على نحو يجعل من الممكن الاستفادة منها في إذاعة برنامج منظم للدعاية الثقافية في تلك البلاد . ولطالما سمعنا الشكايات ونحن بحسب بلاد العرب من ان برامج الاذاعة المصرية غير مسوعة ، نظراً لضعف المحطة ، ولأنها ، حتى في حالة السماع ، لا تعنى كثيراً بالشئون العربية وأخبار دول الشرق العربي . ولا نكون مبالغين إذا قلنا ان مسألة تقوية محطة الاذاعة المصرية (وجعلها ذات موجه قصيرة) ، وإصلاح البرامج والعناية بها ، ينبغي ان تلقى من ذوى الشأن هنا العناية المرمية الواجبة ، نظراً لأهميتها من الوجهتين القومية والثقافية . (ب) فيما يخص بالجمهور المصري ، تنظم الجامعة ، وكلية الآداب على الخصوص ، بعض المحاضرات الدورية عن الشرق العربي الجنوبي ، وسكانه ، وحالتهم الاجتماعية والثقافية الخ ؛ ويصحب هذه المحاضرات بعض التشرات ان أمكن ، عن الروابط بين مصر وهذه البلاد ، وأهمية توثيق العلاقات الثقافية بها

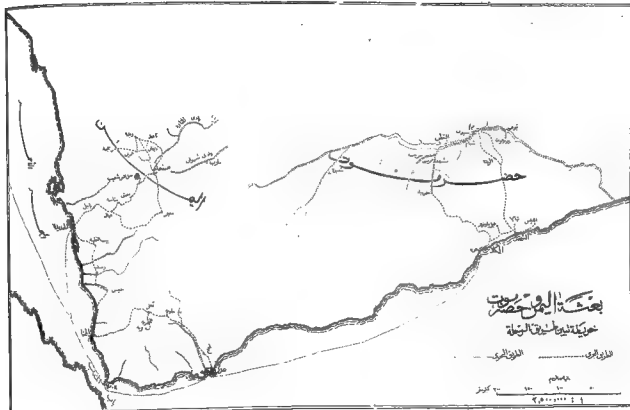
تلك بعض الاقتراحات العلمية التي رأيت ان أتقدم بها في خلم هذا التقرير .
وهي بالطبع لا تدخل بجمها في إختصاص كلية الآداب ولا في إختصاص الجامعة ،
ولكني رأيت ان أتقدم بها للتصرف فيها بما ترى الكلية وما ترى الجامعة ؛ ولعل هذه
الأخيرة تستطيع ان تتقدم بما تقره من هذه الاقتراحات الى أولى الشأن بوزارة
المعارف ، او غيرها من الهيئات الحكومية ، التي تستطيع ان تساهم في إداء رسالة
مصر الثقافية

والآن وقد انتهيت من عرض هذه الخلاصة البدئية عن أعمال البعثة ، وما
وفقت اليه من الوجبتين العلمية والثقافية ، أرجو ان يكون فيها ذكرت بعض ما يحقق
الأمل في أنتاج هذه البعثة ، التي حبت الجامعة أعضائها بكل رعاية ، ومنحهم كل
تشجيع ، سواء أكان ذلك بتقرير إيفادهم وتيسير رحلتهم ، أم بتوفير وسائل البحث
والدراسة لهم بعد عودتهم . واذا كانت بعثتنا المتواضعة قد ساهمت في إداء رسالة الجامعة
على وجهها الصحيح — وهي ، كما يتفق الجميع ، رسالة لا تقوم على أساس التعليم ونشر
الثقافة العالية وتقط ، وانما تقوم كذلك على المساهمة باسم مصر في البحث العلمي ،
والاستكشاف ، والاضافة الى المعرفة البشرية ؛ ثم العمل على إشعاع نور العلم الحديث الى
الشرق العربي ، وإحياء روابط الثقافة بين شعوبه ، وإقامة الزعامة المصرية بين هذه
الشعوب على أساس العلم والثقافة والمعرفة ... اذا كانت بعثتنا قد ساهمت بنصيب
متواضع في هذا السبيل ، فانما الفضل في ذلك يرجع أولاً وقبل كل شيء الى ما أسداه
نحونا من قبل حضرات أساتذتنا بكليتي الآداب والعلوم من الإرشاد وحسن التوجيه ،
وما قدمته إدارة الجامعة من رعاية ومساعدة

سلطان احمد حزين

(رئيس البعثة والمدرس بكلية الآداب)

٢٢ مارس سنة ١٩٣٨



ملاحظات على طبعة رسائل

ابن بطلان البغدادى وابن رضوان المصرى

هذا المؤلف هو خمس رسائل لابن بطلان البغدادى ؛ ولابن رضوان المصرى
وتراجم المؤلفين — صححها ونقلها إلى اللغة الانكليزية ؛ وزاد عليها مقدمة وتعليق
الدكتوران : يوسف شخت ، وماكس مايرهوف

وفى هذا المؤلف مواضع للنظر رأيت من الواجب فى خدمة الحقيقة أن أشير إليها
فى صحيفة الكلية ليرى الدكتوران رأيها فيها ؛ على أن أرتب هذه المواضع فى أقسام :

١ — القسم الأول منها عبارات يرجح فيها غير ما أقوه الناشران ؛ ومن ذلك :

١ — فى ص ٤٥ سطر ١٩ «... فقال أظنه يريد به ذلك العرش...» ولعل
صوابها « يريد به ديك العرش » لقوله بعد ذلك فى وصف هذا الديك ما عبارته
« الذى إذا صرخ صرخت الديكة كلها » ؛ وديك العرش معروف أمره

٢ — فى ص ٥٧ س ٩ « وعاد من صبحها » ولعل الصواب « صبحها » أو
« صبيحتها » لأن السياق قبل ذلك « ففكر فى قولى يوما وليلة وعاد من صبحها »
وهنا لا موضوع للصيحة لأن الصيحة هى النوم أول النهار — بضم الصاد وقحها — ؛
ولا يتجه به المعنى هنا

٣ — فى ص ٥٩ س ١٦ « نخط الاسكندرانيين » ؛ ولعل صوابها « بخطا
الاسكندرانيين » إذ لا يستقيم معنى « النخط » هنا ؛ والسياق يرجح أن الكلام عن
الخطا ؛ إذ يقول المؤلف «... من التشنيع نخط الاسكندرانيين فى تفاسيرهم » كما يقول
فى ختام الفقرة — ص ٦٠ س ٤ « ليت شعرى كيف يذمهم فى عمل جوامع كذب فسرروا
فصوصها... الخ » والتشنيع والذم يرجح أن المراد « خطا الاسكندرانيين » كما تقتضى
التعدية وجود الباء لا التون

٤ — في ص ٦١ س ١٦ « فلما لقينا » ولعل الصواب « لقينا » بالنون من قولهم « لقن كفرح حفظ سريما فهو لقن وألقن » لاحتفاء السياق ذلك في وضوح ، إذ الكلام عن تعليم الخطابة في الحكاية السوفسطائية المشهورة ؛ فيقول « ... فأجاب رغبته وعلمه فلما لقينا حاول الغد به ... الخ »

٥ — في ص ٦٣ س ٢ ، ٣ « لأن أخذنى ببيعة القوة المولدة ولست غافلتها أمر لا يترتب فيه من العقلاء ... الخ » ولا يظهر لهذا التركيب معنى واضح . ولعله لو جعلت كلمة « تثرىب » بدل كلمة « يترىب » القريبة لكانت الجملة تؤدي المعنى بشئ من الصعوبة إذ يكون ظمها هكذا « لأن أخذنى ببيعة القوة المولدة ولست غافلتها أمر لا تثرىب فيه من العقلاء » ؛ وأكل من هذا في أداء المعنى أن تكون الجملة هكذا « لأنه أخذنى ببيعة القوة المولدة ولست فاعلها ولا تثرىب فيه من العقلاء » ؛ وإن كان هذا يقتضى التنبيه في أربع كلمات ؛ إلا أنه تفسير قريب يحتمل خطأ النسخ إيقاعه

٦ — في ص ٦٣ س ١١ « كما تستحسن الخنفساء بنثا فتعودها » ولعل الصواب أن تكون الكلمة الأخيرة بالنال المعجمة بدل النال المهملة أى « فتعودها » . وهو ما يتضح من السياق أنه المراد ؛ ولا يزال هذا المعنى فما يستعمل المصريون اليوم إذ يقولون « الخنفسة ترقى بنثا » والريقة والتعويذ من واد واحد ؛ والسياق يعين هذا المعنى

٧ — في ص ٦٤ س ١٥ ورد في الأصل « وترى جيش صاحب زيج الرصد ... الخ » فوضع الناشر أمام كلمة جيش رقم ٤ — وعلقا في الهامش بما نصه « يعنى جيش الأعم ، وهذا غلط لأن صاحب الزيج هو جيش الحاسب » . وبيناهما هذا لما يعنيه المؤلف تحكم منها لا أصل له ؛ بل قوله بعده « صاحب الزيج » يبعده ؛ فلا أساس لهذا التعيين ثم لا محل بعد ذلك للتعليل بقولها « وهو غلط ... الخ » ولو أصلح اسم « جيش » بالياء إلى « جيش » بنون ياء لكان النص « ... وترى جيش صاحب زيج الرصد ... الخ » ويضر إذ ذلك أنه « جيش الحاسب »

٨ — في ص ٦٥ س ٩ «... فهذا ما لا يجيد له عنه في التفتوى» ولعل صوابها «ما لا يجيد» بالميم لا بالياء؛ وهو واضح

٩ — في ص ٦٥ س ١١ «والله تعالى معين على ما أقرب منه وأزلف لديه»؛ وقد وضع الناشران أمام «أقرب» رقم ٢؛ وعلقا في الهامش بما فيه «م: قرب». والأقرب من المقاربة كأقرب الحامل دنا ولانها؛ وأقرب المهر وغيره إذا دنا للأنثاء. وأقرب القدرح إذا قارب الامتلاء؛ والسياق يقتضى معنى التقرب؛ وما في م من قرب بغير همز أولى به ويقرأ قرب بشد الراء وهو ما يصلح لطف وأزلف لديه» عليه
١٠ — في ص ٦٨ س ١ «الفكرة والرؤية» والسياق واضح في أنها «الرؤية»

١١ — في ص ٧٣ س ١٣ «ولن انتصر بعد ظلمة» وإنما هي الآية الكريمة «ولن انتصر بعد ظلمه فأولئك ما عليهم من سبيل» فهي بالهاء لا بالياء المتقطعة؛ وكان الأولى أن تفصل وتكتب بخط أوضح

١٢ — في ص ٧٤ س ١٨ «ومحتا في كتابي» ولعل الصواب «ومحصتا في كتابي»؛ والسياق في تعيين هذا المعنى ظاهر إذ يقول المؤلف «... ووقفت عليها وعلى مواضع التخليط فيها» ومحتا في كتابي

١٣ — في ص ٨٣ س ١٠ «وجد نورة فيها نار» ولعلها «بؤرة فيها نار» لأن البؤرة موقد النار

ومن هذا الصنف أشياء يسيرة لم يشيرا إليها مثل :

١٤ — في ص ٣٦ س ٢٢ «المتيح» ولعل صوابها «المنيع» بارشاد السياق
١٥ — في ص ٣٢ س ١٧ «الطرشوشى» ولعل الصواب «الطرطوشى» بالطاء
لأن المؤلف يذكر إلى جانبه أنه صاحب «سراج الملوك»

ب — والقسم الثانى من هذه المواضع عبارات لم تحرر، وتركها الناشران دون إشارة أو تعليق مع اضطراب المعنى بها وعدم سهولة فهمه؛ فمن ذلك :

١٦ — في ص ٢٥ س ٤ « وانجهم في الجوزاء » وقد يكون الصواب « اتجه إلى »
أو شيء آخر غير « انجهم » هذا ، لأنه لا يعرف :
١٧ — في ص ٣٠ س ٢٠ « ولا في الغاية » ولا يظهر لها معنى بين ما قبلها وما
بعدها

١٨ — في ص ٣٢ س ١٦ « فامتنع أن يحدث له ما شرا » ولا يفهم على هذا الوجه
١٩ — « » « ٣٣ » ٣ « فاندفع ما هنالك فسيل » وليس مفهوما
٢٠ — « » « ٣٤ » ٩ « ... خفة اللعب وسرعة ذلك » ولا يظهر معناه ؛
وربما كانت « سرعة اليد »

٢١ — في ص ٦٣ س ١٣ « أو توتيه من المواظبة » ؛ وليس معناه ظاهرا في موضعه
٢٢ — « » « ٦٥ » ١١ « وقد نقصناها بأقباله » ولا معنى لها ؛ وربما كان
الصواب « بأقواله »

٢٣ — في ص ٦٦ س ١٢ « لعدم قراءتها » وربما كان الصواب « لعدم قراءتها »
٢٤ — « » « ٦٧ » ١٥ « بالفاظ سغه على جهة المشورة » وليس ظاهرا ؛ وربما
كانت « الثورة »

٢٥ — في ص ٧٣ س ١٧ « والدينار المبول من نحاس المطلى بالذهب ، عليه
من السم الناقع » ولا يتصل المعنى وربما كان بعد هذا سقط لم يشر إليه الناشران
٢٦ — في ص ٧٨ س ١٥ « ... يعرض لغيره أن يفلط بالخطأ » وليس ظاهرا
٢٧ — « » « ٧٩ » ٤ « قال في مقالته التي تحداكم بهذا » وربما وضح المعنى
على أنها « تحداكم بها »

٢٨ — في ص ٨١ س ٤ « على أن المحمودة حارة يابسة » ومثل هذه « المحمودة »
تحتاج إلى البيان

ج — القسم الثالث من هذه المواضع هنات نحوية لم تصح مثل :

٢٩ — في ص ٦٣ م ٥ « أن هذا القول كان له مسانغا »
 ٣٠ — « د » ٦٤ « ١٥ » وزرى حيش صاحب الزيج « ولاوجه لتمع من
 الصرف

٣١ — في ص ٦٧ م ١ « فان أبا حنيفة وصاحبيه أبا يوسف وعبد اختلغا » ؛
 وفي هذا الموضع وضع الناشران رقم ٢ أمام كلمة اختلغا وعلقا في الهامش بما فيه « ط :
 اختلفوا » والذي تركاه من ط هو الصواب لأنهم جمع ؛ إذ الخلاف بين أبي حنيفة
 وأبي يوسف وعبد

٣٢ — في ص ٧٧ م ٨ « فاني أحتضكم بطرائف تتعجبوا منها »
 ٣٣ — « د » ٨٤ « ١ » « وتركوا مكائله فيها تستأنفوه » وهنا يشير الناشران
 في الهامش إلى أن آخر الكلمة ناقص من م ؛ فكانها هما المصححان لها على هذا الوجه

د — القسم الرابع ؛ مواضع مخالفة للمعروف من قواعد الرسم مثل :
 ٣٤ — في ص ١٩ م ٧ « ومعلوا النحو »
 ٣٥ — « د » ٥٢ « ٥ » « وإن لم يكن أفضل منه فبا يقرأه »
 ٣٦ — « د » ٥٦ « ١٣ » « من غير ارتاء » ، ومثلها في ص ٥٧ م ٩
 ٣٧ — « د » ٥٩ « ٣ » « على برء بدراهم »
 ٣٨ — « د » ٥٩ « ١٣ » « فتركه سدا »

هذه ملاحظات لم أرد بها إلا وجه الحق والله يهدينا قصد السبيل
 آمين الحولى

No. 25 : p. 73, l. 17 : the text is quite intelligible and in order; we have translated it on page 108;

No. 26 : p. 78, l. 15 : the preceding remark applies also to this case; see our translation on page 113;

No. 28 : p. 81, l. 4 : the explanation of *محمودة* ('scammony'), unknown to the Sheikh, is to be found in our translation, p. 115;

No. 31 : p. 67, l. 1 : the Sheikh apparently has misunderstood the *apparatus criticus* from which it appears that the plural exists in al-Qift only, and that the dual is attested to by the Mosul manuscript; this reading, being perfectly logical and easily subject to a change into the other, is to be retained.

As to the remarks Nos. 35-38 on orthography we wish to point out that the system chosen by us in the cases of Nos. 35 and 37 is perfectly regular, that we had special reason to retain the orthography of the manuscript in the case of No. 36, and that in the case of No. 38 the Sheikh again has not consulted the *apparatus criticus*.

We close hereby this discussion, as far as we are concerned.

tains quicklime, thus causing the outburst of its hidden heat (see page 117 and note 10 of our translation); the proposed changement of فورة into بورة which means 'a cooking-hole, a place in which fire is lighted', is out of question:

- No. 16 : p. 25, l. 4 : the meaning which انجم must have in a passage of Ibn Abi Uṣaibi'a appears from our translation, page 62:
- No. 17 : p. 30, l. 20 : the evident meaning of ولا في الغاية is 'but not excessively'; this is confirmed by what follows : وفيه يرفق 'and he made him vomit moderately':
- No. 18 : p. 32, l. 16 : the word ماشرا which the Sheikh finds unintelligible, is derived from Syriac *māshra* and means erysipelas, as explained by us in the translation, page 69 and note 10; the Arabic name for erysipelas is الحمرة:
- No. 19 : p. 33, l. 3 : the evident meaning of قيل is 'and was made to flow':
- No. 20 : p. 34, l. 9 : as regards وسرعة الكسر, the Sheikh apparently ignores the meaning 'glisser, couler adroitement', 'escamoter. escroquer' (see Dozy);
- No. 21 : p. 63, l. 13 : we have translated the passage which is unintelligible to the Sheikh, on page 98 as follows : 'a beauty of which he may be deprived by . . . a quarter of a drachm of scammony or tutty' (with the note : 'both of them were caustic substances used in medicine'); word by word it means : 'a beauty of which the continuity may be interrupted by . . .':
- No. 22 : p. 65, l. 11 : the words نقضناها بأقواله mean evidently : 'and we have refuted it before him'; the Sheikh's conjecture بأقواله 'by his words' does not fit into the context;
- No. 24 : p. 67, l. 15 : the meaning of المشورة becomes clear from the context to which Ibn Buṭlān is alluding : p. 45, l. 18 and foll.; there is no need for changing the text;

No. 30 : p. 64, l. 15 read : ووزى جيشا;

No. 32 : p. 77, l. 8 read : تصجون;

No. 33 : p. 84, l. 1 read : تستانفوه (but تستانفوه, as appears from our note 1, is the reading of the Leiden manuscript and not our own); and of printer's mistakes which have escaped our attention :

No. 11 : p. 73, l. 13 read : بعد ظلمه;

No. 27 : p. 79, l. 4 read : بها;

No. 34 : p. 19, l. 7 read : ومعلوم.

On the contrary, the proposed conjectures Nos. 6, 10, 12, 23 (in this last instance the text of the Mosul manuscript is confirmed by that of Ibn al-Qift, as appears from our *apparatus criticus* on page 66) are unnecessary and therefore to be rejected.

There are, moreover, sixteen instances in which the remarks of the Sheikh are based upon misunderstanding of the text, lack of acquaintance with the subject-matter and neglect of our translation; they are the following :

No. 2 : p. 57, l. 9 : صبيحة means not only 'sleep in the morning', but also 'the early part of the forenoon' (see the authorities cited by Lane); therefore the text is correct;

No. 7 : p. 64 note 4 : we have explained in detail on page 99, note 39 of our translation that the author, in citing a compiler of astronomical tables as an example of ugliness, has probably confounded Hubaish who is known for a bodily defect, with the astronomer Habash;

No. 9 : p. 65, l. 11 : our easy correction of قرب into اقرب (after a preceding *alif*), which is contested by the Sheikh, is necessary; it is an *elative*, as appears from the parallel لديه, not a *perfect*;

No. 13 : p. 83, l. 10 : the author speaks on the fault of an excessive cold treatment by which one risks to bring the heat of the interior organs to a sudden climax, and compares it with the action of pouring cold water on the well-known depilatory نورة *nura* which con-

ON THE TEXT OF OUR RECENT PUBLICATION

BY

JOSEPH SCHACHT AND MAX MEYERHOF.

Sheikh Amin el-Kholy, in the Arabic section of the present fascicule, is submitting to our consideration a list of 38 proposed corrections and queries about difficulties in the text of our book *The Medico-Philosophical Controversy between Ibn Bulān of Baghdad and Ibn Ridwān of Cairo*, Cairo 1937 (Publication No. 13 of the Faculty of Arts of the Egyptian University). We are pleased to see that the Sheikh does not contradict (except in No. 9, on which see below) any of our own numerous corrections of the text, and gladly accept his following five conjectures :

No. 1 : p. 45, l. 19 (all quotations, if not stated otherwise, refer to the Arabic part of our publication) read : **ديك العرش**;

No. 3 : p. 59, l. 16 read : **بخط الاسكندرانيين**;

No. 4 : p. 61, l. 16 read : **فلما لقينا**;

No. 5 : p. 63, l. 3 read : **امرلا تثير فيه**;

No. 8 : p. 65, l. 9 read : **ما لا يحيد له**;

as well as two conjectures which do not refer to the treatises edited by us for the first time, but to the text, already published, of Ibn Abt Uṣaibi'a :

No. 14 : p. 26, l. 22 read : **الملك المتنيح**;

No. 15 : p. 32, l. 17 read : **الطرطوشى**.

We also acknowledge the following corrections of copyist's faults :

No. 29 : p. 63, l. 5 read : **كلن له مساع**;

from all the altitudes we have passed through (from sea-level to 3500 m.). The identification of our specimens will inevitably be a long process, but it is hoped that fresh light may be thrown on the question of migrations between adjacent parts of Africa and Asia in these regions. One of the chief topics we worked upon was the question of locust breeding-grounds and migrations, and already some useful results have been achieved in this direction.

In addition to these topics, members of the expedition carried out sideline investigations, such as the taking of a meteorological record during the journey (with as few breaks as possible), the collection of plants and small animals in localities which have not been visited before and of fishes and aquatic fauna from all streams and springs along the way, as well as the recording of observations on the general geography and ethnography of the lands and peoples in the areas visited.

S. A. HEZATYIN.

individuals are representative of the great majority of the tribes inhabiting the area, and useful light may be expected to be shed both on local distribution of anthropological features and types and on similarities and connections with neighbouring areas in Asia and Africa. Already interesting links are being worked out with Iran and the W. Deccan. Local differences have also been worked out both within Yaman and Hadhramaut. The northern part of the Yaman plateau is essentially mesocephalic though it also shows certain features due to mixture. S. Yaman on the other hand has broader heads. There is also a number of Jewish colonies in Yaman from whom representative groups were measured. In Hadhramaut, we have a markedly brachycephalic type (very dominant, especially in the interior) and a mesocephalic one (especially on the coast). The broad heads of Hadhramaut show interesting anthropometrical features, and the roundness of their heads is primarily due to shortness (flattening at the back) rather than to width⁽¹⁾. The High Plateau of Yaman is practically free from prognathism, which becomes more and more marked as we go eastwards into Hadhramaut. We have reason to believe that this feature was not the result of crossing with Negroids from Africa, but represents an element brought from farther East. Special attention, however, has been paid to cases and areas of metisation between Negroid and Arab types especially in coastal regions. Some peoples of the coastal plains of W. Yaman have been shown to have marked affinities with the Negroids of Africa, who, however, do not seem to have affected the High Plateau to any appreciable extent. Certain parts of the Hadhramaut coast are equally mixed, and even in the interior there are colonies of imported elements (e. g. Negro soldier-slaves, Indo-Chinese and Chinese elements as slaves and wives brought back by enterprising merchants of Hadhramaut, etc.).

ENTOMOLOGY.

Between 5 and 6 thousand specimens have been collected, and a large number of these was actually set in the field. They represent fauna

⁽¹⁾ Amonoid affinities among the broad heads of S. Arabia are already known from previous observations and measurements (Bertram Thomas, etc.).

from inscriptions (on stone and on pottery), there are metal elements and beads of dating value. The pottery here is much more developed and varied than in E. Africa, but this is to be expected in a country with more progressive civilization. One cannot argue from the evidence we have for the separation of the obsidian industry from the rest of the datable remains which must have all belonged at least to one and the same culture phase⁽¹⁾. If this be so, the dates assigned by Dr. Leakey and others to the so-called Final Palaeolithic and Neolithic industries of E. Africa will have to be revised. It would be unreasonable to argue for a "survival" into historic times of an obsidian and flint technique in S. W. Arabia after it had been introduced from the African side at a Final Palaeolithic date. It would be rather in this latter region (E. Africa), which produced no such highly progressive civilizations as we know from S. W. Arabia, that we should expect such "persistence". Perhaps many of the microlithic elements of industries in E. Africa may ultimately prove to be of comparatively recent historic date (Christian era).

We have also discovered, at a number of rock shelters in the Middle Wadi Hadhramaut, rock drawings (both animals and men) of both naturalistic and schematic styles. The former were associated with Himyaritic inscriptions (mostly names and cartouches), while the latter were of much more recent appearance. At the base of some of the rock shelters, we found a flake and blade industry of flint which we have reason to associate with the first series of drawings.

ANTHROPOLOGY.

Anthropometrical measurements were made of 1350 male individuals, of whom 800 were studied in Yaman and 550 in Hadhramaut. More than 400 individuals were photographed full face and profile. The

⁽¹⁾ Should there have been any chance of such a separation, however, the only possibility would have been that at a posterior date poorer tribes took shelter amongst the Sabaito-Himyarite ruins and left their obsidian industry thoroughly mixed with earlier remains. In that case, however, the lithic industry would have been still more recent than the Sabaeen phase. There can be no possibility of the Sabaito-Himyarites having chosen for sites of their cities places where earlier obsidian and flint using tribes left their kitchen midden and rubbish heaps.

L. and Mid. Palaeolithic and rarely to the Up. Palaeolithic. Whatever may have been the reasons, the scarcity of even surface finds shows that even if remains of prehistoric man may someday be forthcoming from this region, they will never be comparable in quantity with those from the African side. This reflects rather unfavourably on recent views put forward with regard to E. Africa as a centre of cultural diffusion in L. Palaeolithic times.

Remains relating to the early historic phase of the area were, on the other hand, particularly abundant. Work and excavations at a number of places in Yaman and Hadhramaut have yielded fairly illuminating results. New light is thrown on relations between S. W. Arabia on the one hand and the Hellenistic East and Graeco-Roman Egypt on the other, during the early centuries of the Christian era. More than a hundred new Sabaitic inscriptions were copied and photographed. At three sites in the Aden and Hadhramaut protectorate, particularly the ruins of Reiboun (near Mash-had), we found, on the other hand, contacts with E. Africa. Here we found an industry of obsidian (with some flint) in definite association with pottery and with Sabaito-Himyaritic inscriptions, all found in shallow kitchen midden-like remains and amongst ruins of ancient buildings and habitations⁽¹⁾. Some of the characters were actually inscribed on the pottery both before and after baking. The obsidian industry includes practically all the types and sub-types of the so-called Final Palaeolithic and Neolithic cultures of E. Africa—Wilton, Elmenteitan and Gumban. There are small nuclei, simple and retouched blades, truncated and notched ones, small backed knives, trapezoidal forms (in abundance), true lunates (less abundant), chisel-ended tools or *pièces écailées* (''sineu-frayers'' of Dr. L. S. B. Leakey), borers, medium-size and small burins (but not the micro-burin proper) and scrapers of various descriptions (nucleiform, round, at end of blade, etc.). Yet there can be no doubt about the Sabaito-Himyarite date of this industry in S. W. Arabia (the few centuries centring round the beginning of the Christian era). Apart

⁽¹⁾ The term Sabaito-Himyaritic is here used in a general way to denote S. W. Arabian cultures belonging to the few centuries centring round the beginning of the Christian era. In Hadhramaut, it includes the so-called Minnaean phase of that country.

new valley-beds. The discharge during the depositional phase of the 2nd cycle was much less than that during the depositional phase of the 1st cycle, as only soft silt (or small gravel sometimes) could be carried to the middle courses of the streams. The two cycles were separated by a phase which was marked by extensive volcanic activity, especially in N. E. Yaman, where the lava spreads always cover the old gravels and underlie the silts. The 2nd cycle was followed by erosion during which new torrential beds were cut into the silts (sometimes producing a series of erosional terraces). There has also been a still more recent (historic) outburst of volcanic activity (on a much more limited scale), the accompanying features of which are still noticeable in hot springs, etc.

We were able to associate the two physiographic cycles (or at least their depositional phases) with pluvial episodes. During Quaternary times, this corner of Arabia seems to have had two major Pluvials separated by an Interpluvial. It was not possible to work out the stages of the 1st Pluvial, which was a prolonged one, and which must have had more than one sub-maximum (as shown by terraces): but there is presumptive evidence from one or two places that the 2nd Pluvial may have had two sub-maxima separated by an *Intrapluvial*. In recent times, there was a new wet phase (shown by archaeological and other evidence), which we believe to have continued well into the Christian era (perhaps to the 5th cent. A. D.).

ARCHÆOLOGY.

The S. W. plateau of Arabia proved to be singularly poor in pre-historic remains. Perhaps the great height (largely over 1500 metres) and the unfavourable climatic conditions during pluvial episodes contributed to this. It is to be recalled that very few remains have thus far been found at the high altitudes (above 6000 ft) of the opposite coasts of E. Africa. We have carefully examined gravel exposures and have carried out experimental excavations at no less than 15 caves and rock shelters in Yaman and Hadhramaut, but apart from the above mentioned L. Palaeolithic-like specimens and some Mid. Palaeolithic (Levalloisian) flakes, the results were largely negative. Surface specimens were looked for all along the route, and they were found only in very limited numbers and in particulally favourable localities; and they belong typologically to

PHYSIOGRAPHY.

Pleistocene geology proved to be quite interesting. We worked chiefly on the middle parts of the valleys, which were relatively independent of changes in base (sea) level. Two physiographic cycles were established, the first being by far the more pronounced. Valleys with sloping sides were first cut and then filled with coarse gravels which now rise (usually

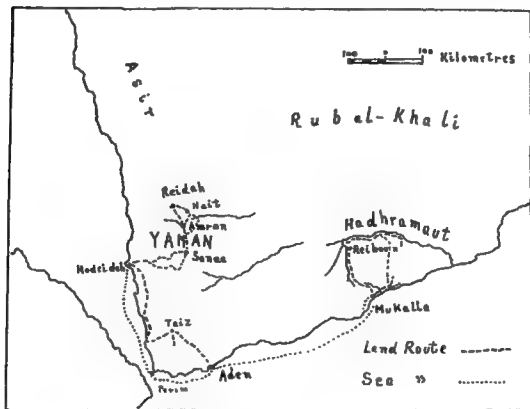


Fig. 1.

in two or more terraces) to some 30 metres above the beds of the streams. During this stage there was a good deal of lateral wash and erosion in the middle parts of the valleys, and this erosion was probably responsible for the sloping sides of the V-shaped valleys. The gravels were examined at a large number of exposures, but unfortunately they produced only one or two specimens of pre-Chellean appearance. The second physiographic cycle was associated first with the cutting of new steep-sided valleys *emboîtées* in the older gravels, and then with the filling in of these new valleys largely with soft sediments of silt. Deposition was much more regular and there was very little lateral wash in the middle parts of the

EGYPTIAN UNIVERSITY

SCIENTIFIC EXPEDITION TO S. W. ARABIA

(PRELIMINARY NOTE ON MAIN RESULTS)

BY

S. A. HUZAYYIN.

Between April and November 1936, the Egyptian University of Cairo sent out a scientific expedition to Yaman and Hadhramaut. It consisted of four members and was intended to carry out researches in the fields of geology, physiography, archaeology, anthropology and entomology. The expedition covered a distance of some 2500 kilometres and was able to carry out intensive researches at various localities both on the High Plateau of Yaman and in the interior of Hadhramaut (see map Fig. 1). The material brought back has not been studied in detail as yet, but a preliminary note can be given here.

GEOLOGY.

One of the expedition's main aims was to work out certain problems connected with the geological history of the S. borders of the Red Sea. We worked at a number of points along the lines of rifling both S. and W. of the Yaman Plateau, where the old crystalline rocks (schistes and granites) of the base were exposed under later (secondary and tertiary) sediments and lavas. The successive horizons of the tertiary traps of the High Plateau were carefully examined and specimens collected. In N. E. Yaman we worked chiefly on Jurassic limestones and Nubian sandstones, and a vast collection of fossils was made from the successive zones of the former. The interior of Hadhramaut was found to have a relatively simple structure and to consist mostly of Eocene limestones on earlier unfossiliferous sandstones. We hope that new evidence from the lower part of the Eocene may throw useful light on the date of the trap volcanic series of tertiaries in S. W. Arabia.

A few years ago the Persian Government announced its intention of changing the name of the country from Persia to Iran. There was nothing very remarkable in that since it had always been known to Persians as Iran, and Persia was only the foreigners' name for the country. What was remarkable was the complete disappearance of the words *Persian*, *Persia* from the foreigners' vocabulary (except to describe the language which has always been Persian) and their replacement by Iranian and Iran. It should be equally possible for Egyptians to compel foreigners to spell and pronounce Egyptian names correctly, and the surest way to do that is to adopt and enforce an Egyptian alphabet on the lines suggested in this article.

EGYPTIAN ALPHABET OR transliteration.

ب = B b	ز = Z z	ف = F f
ت = T t	س = S s	ق = Q q
ث = Θ θ	ظ = Ψ ψ	ك = K k
ج = G g	ع = C c	ل = L l
ح = H h	ح = B b	م = M m
خ = X x	ط = T t	ن = N n
د = D d	ظ = Z z	ه = H h
ذ = Δ δ	ع = Ė ė	و = W w
ر = R r	غ = Γ γ	ي = Y y

Vowels Long — A, W, Y : short E, U, I. Hamza = '.

E. H. PAXTON.

in Coptic but was used to transliterate the Arabic letter ع by the Coptic scribes. For ؤ the Græco-Coptic letter 6 is a satisfactory symbol, though in Coptic it had not the value of *th* in English, and it can be written cursively as an *l* with a line through the middle. For ح the Græco-Coptic letter X χ (*chi*) seems to be more suitable than the pure Egyptian 4 which would be difficult to write in conjunction with other characters in cursive script. The Arabic ذ may be represented by Δ δ though this letter does not seem to have been pronounced *dh* (like 'thither' in English) as it is in Modern Greek. By far the most satisfactory symbol of all is ʘ for ڨ, for not only does it resemble the Arabic letter, but it has developed from the early Egyptian picture alphabet, whence it passed by successive stages into Coptic: and it is also easy to write like the European *y*. The Coptic form of the Greek Σ sigma is Ć ĉ, which is already used occasionally for the Arabic letter ڨ with or without a sedilla, as in the name of the present Egyptian Minister of Foreign Affairs, which is generally transliterated Wac̣yf (Ghaly Pasha). Finally Γ γ covers ڨ, which was sometimes the value of the letter in Coptic. It will be seen that all these consonants are easy to write in cursive script in the European fashion; ع and γ may seem at first to be difficult but are actually no more so than *q*. As for the writing of the vowels the easiest solution is to treat *fatha*, *damma* and *kasra* as *a*, *u*, *i*, which is done in the Government system more or less, but if the *fatha* is written *e*, *a* becomes available for the long *alif*, and *w* and *y* can be used for the other two long vowels, instead of *u* and *i* with a line on top to show that they are long, as at present. The chief consideration should be the allotment of a symbol to represent the existent Arabic symbol rather than to give the European equivalent of an Arabic sound, for generally speaking there is a greater divergence in the pronunciation of vowels in the various languages than of consonants.

The object of this article is not to provide a complete and satisfactory alphabet, but to rather to advocate the adoption and rigorous enforcement of some such system of transliteration that might eventually be accepted as an Egyptian alphabet.

The Government System in its present form is too lax with regard to conventional misspellings of place-names in Egypt; and Cairo, Suez and Luxor are permitted and preferred to al-Qahira, al-Suweis and al-Uqsur.

written 'aghur' might be read أَغُور, أَشْهَل written 'ashal' might be read أَشَل, and so the Government System lays down a rule that 'Where *t*, *k*, *g*, and *s* are followed by *h* without forming one letter with it, they should be separated from it by a hyphen', which in practice is ugly, unnatural and quite likely to be omitted.

There is great danger that some sounds peculiar to Arabic may even be lost, as indeed happened in the old Egyptian language, which originally had sounds corresponding to the Arabic ع, ت, ط, ك, ق, س, ص; of these ص and س amalgamated in the Middle Empire, and the others disappeared with the introduction of the Coptic alphabet, which provided no distinctive letter for ق apart from *k* or for ط apart from *t*, and it omitted ع altogether. The provision of a recognizable character for each of the peculiar Arabic sounds, that can be written cursively in the European way, is surely a safeguard against their eventual loss to the language.

There are two ways of solving this problem of how to find equivalents for these Arabic letters; one is by inventing new characters and the other is by borrowing from another alphabet. Since it is to be an Egyptian alphabet, the obvious solution seems to be to borrow from Coptic, which is for the most part based on a European writing akin to the Latin, and is for the rest traditionally Egyptian. Some of the Coptic letters are unsuitable, being either difficult to write in cursive script or else having no particular connection with the Arabic sound for which an equivalent is desired. In such cases a modification of an existing Latin character is suggested, as for example a *t* crossed twice for ط since the Græco-Coptic *t* if written cursively would not be distinct from the Latin letter. Similarly Z *z* may be crossed for ط, and D *d* for ض, and H *h* with an extra vertical stroke distinguishes ح from ه.

So much for the invented letters, which are simply Latin characters slightly modified, but claim an advantage over the Government system of lines and dots in that the additions form an integral part of the letters, so that once the type has been cut there is little likelihood of the additional line being omitted with the resultant confusion of two Arabic consonants. The letter ع may be introduced as it is into the Egyptian alphabet, for it fits in remarkably well with the Latin letters, and if it is written carelessly it resembles the Greek 'epsilon', which not only comes

more European languages, but with the introduction of a recognized system of transliteration, called for convenience "Egyptian characters", all notices would be in Arabic but in both alphabets, and Europeans would be required to understand Arabic written in Egyptian characters. In the same way only Arabic and Egyptian would appear on the postage stamps, instead of Arabic and French as at present.

The system of transliteration that is officially used by the Egyptian Government is that adopted by the International Congress of Orientalists in 1894 with some modifications. It is undoubtedly the best system of its kind, though, even if it were not, it would be preferable to the chaotic ways of writing Arabic names and common words that are so widespread in Egypt today. Some of the best known place names are spelt in half a dozen different ways, such as Giza, which is also spelt Guiza, Ghizeh and so on. The letter *ش* may be written *sh* by an English-speaking person, *ch* by a Frenchman, *sch* by a German and *sci* by an Italian, and the general public seems to be either unaware of or indifferent to the existence of an official system, which is not as rigorously enforced in schools and government offices as it might be.

In the Government System ب, ت, ج, د, ذ, ر, ز, س, ق, ك, ل, م, ن, هـ, و, ی, are transliterated *b, t, g, d, r, z, s, f, q, k, l, m, n, h, w, y*, which are as near possible the corresponding letters in European languages, and, with the exception of *q* which has no distinctive pronunciation, they are pronounced the same as in English. However, pronunciation is not the most important consideration which is to find a symbol for every Arabic letter, and so *q* is a convenient sign for ق. For the other consonants which have no exact equivalents or at any rate no corresponding separate characters in the Latin alphabet, some are represented by one or more of the other characters together, with a line underneath, others by a single character with a dot underneath. The letter ع is represented by the Greek rough breathing ' and the hamza by the reverse '.

Now the disadvantages of this differentiation by means of lines and dots under the letters and by means of two letters in conjunction are many. Orientalists have found that publishers dislike the lines and dots, which they tend to omit so that there is some confusion. The omission of the line under two letters in conjunction is equally confusing : أجهور

Arabic characters, but that is not the purpose of this article which is rather to suggest an alternative to any interference with the traditional Arabic script. However His Excellency the Minister has given a cogent reason for the adoption of a more suitable alphabet. He says that his own children make greater progress in French than in Arabic, the reason being that when children are learning to read and write they see a word written up in the street or elsewhere and spell it out to themselves. This not only helps them to read and write but stimulates their curiosity. With the child who learns to read and write Arabic this is not the case, for he cannot decipher three consonants as easily as the child who spells out the European vowels and consonants, and so his natural curiosity and eagerness for knowledge tend to be stifled. In most Egyptian schools one or more European languages are now taught so that a Latin transliteration would be no extra burden to the pupils, whose studies would in every way be made simpler and easier. Thus far from weakening the position of Arabic, it would strengthen it by facilitating the beginner's task and by enabling him to get as firm a grasp of his own language as he would get of English or French in a foreign school. The transliteration would be in the nature of a commentary to the Arabic script, which it would by no means replace.

Apart from the great number of Egyptians who would benefit from such a system, the large colonies of Europeans settled in Egypt, who with the abolition of the Capitulations will have to make use of Arabic to an ever increasing extent, would welcome an official transliteration for all practical purposes. Most of these European residents can speak Arabic but relatively few can write it. In this connection it is perhaps worthy of mention that an English daily newspaper in a recent article on "The Arabic Language and the British" gave as the first cause of their failure to master the language "the difficulty of Arabic script both written and printed". At the same time parents complain of the number of hours which are now devoted to Arabic in the foreign schools.

There is in existence an official system of transliteration but it is little known and still less used. Moreover it is not primarily intended as an alternative way of writing Arabic, as advocated here, but rather as an occasional transliteration of Arabic for the benefit of foreigners in the country. Public notices are generally written in Arabic and one or

A SUGGESTION FOR THE TRANSLITERATION OF THE ARABIC LANGUAGE

III

E. H. PAXTON.

Although the proposal to introduce an Egyptian alphabet on the lines of the new Turkish one would arouse some controversy, few will deny the advantage of having a recognized system of transliteration that might be used side by side with the Arabic characters. Indeed, such a system would be of the greatest benefit not only to Europeans but to Egyptians as well, for with the rapid spread of European culture and Western ways in Egypt foreign words are so firmly establishing themselves in Egyptian Arabic that it is extremely doubtful whether they will be eradicated, even if suitable Arabic equivalents are eventually found for them. It is generally, but by no means always, possible from a knowledge of grammar and syntax to decide on the vocalization of three or more consonants in a word of Arabic origin; فعل is clearly to be read فَعَلَ or فُعِلَ or فُعِلَ from its position in the sentence and so on. But in the case of foreign words and proper names Arabic grammar affords no help to the reader, whether European or Egyptian, and he can only guess that جِدْج is the English 'bridge' and تِمَس is 'Times' or 'Thames' as the case may be. Moreover the ambiguity is not confined to words and names of European origin; it extends to Persian, Turkish and even pure Arabic roots. دِين may be دِئِن or دَيْن (religion or debt, credit); الجَمِيل may be الجَمِيل or الجَمِيل; عَمَّان may be the capital of Transjordan (عَمَّان) or another state in the Arabian peninsula (عَمَّان).

The present Minister of Education, Dr. Baby-ud-din Barakat Bey in a recent talk on the wireless urged some modification of the existing

antiwagnériens continue toujours. Certes, l'auteur des *Nibelungen* a tenu sa promesse : il sait communiquer au spectateur un maximum d'émotion dramatique, une émotion toute religieuse. Ce n'est pas à dire qu'il incarne parfaitement le génie grec, tant s'en faut. Jamais nous ne pouvons comparer son théâtre à la tragédie antique qu'il a en vain cherché à faire revivre. « On ne se baigne pas deux fois dans le même fleuve. » Ni l'histoire des hommes, ni celle des arts ne font des retours si complets sur elles-mêmes. Reconnaissons néanmoins à Wagner le mérite d'avoir su fusionner deux éléments qui semblaient demeurer étrangers et froids l'un à côté de l'autre. C'est là cette harmonie entre la musique et la vie comme entre la musique et le drame.

Félix WEIL.



Si nous nous reportons, en cette fin de chapitre, aux quelques thèses essentielles que Victor Hugo a énoncées dans sa *Préface*, nous voyons que les vues de nos deux poètes sont diamétralement opposées, bien que les apparences disent parfois le contraire.

Nous avons vu que pour Hugo, l'histoire fournit toute la matière du drame. Pour Wagner, le drame historique est impossible. Il préfère puiser aux sujets éternellement humains créés par le mythe. Pour Hugo le drame moderne consiste dans la fusion du sublime et du grotesque, dans une large peinture de la vie, du héros peint sous toutes ses faces, de l'homme extérieur. À ses yeux le drame est la poésie de notre temps, né du christianisme tandis que la tragédie antique n'est qu'une épopée. Pour Wagner, au contraire, le drame complet naît de la fusion harmonieuse de la musique et de la parole, dont les grands tragiques de la Grèce nous offrent les modèles, il vise à peindre l'homme intérieur, universel, pur de tout élément contingent.

Chez le poète français, exposition de l'antithèse sans évolution, chez le compositeur allemand, antithèse, évolution, synthèse.



Nous voici au terme de notre enquête bien superficielle sur nos deux artisans du drame moderne. Nous nous proposons surtout d'entendre leurs opinions, sans trop nous mêler de les critiquer. Nous sommes toutefois en droit de nous demander qui des deux s'est rapproché le plus, le mieux de l'idéal dramatique si ardemment recherché. Un siècle de recul nous permet certainement d'apprécier leurs œuvres à leur juste valeur, de dire ce qu'elles contiennent de durable, d'éternellement humain, pour reprendre encore ce mot si cher à Wagner. Nous l'avons déjà fait remarquer : le théâtre de Victor Hugo est aujourd'hui bien négligé, et, à notre humble avis, bien négligeable. Décidément, le génie dramatique faisait défaut au chef romantique. Sa gloire restera toujours purement poétique, lyrique; tandis que le drame musical de Wagner a conquis le monde et durera dans le monde, bien que la bataille des pro- et des

pénétration réciproque de la poésie et de la musique. La parole est la traduction de l'idée, la musique est la traduction du sentiment. Le poète construit l'action, il détermine chaque mot, chaque geste de ses personnages. Le drame se trouve dès lors réalisé pour l'intelligence et pour le sens de la vue; il ne l'est pas encore pour le sens de l'ouïe, pour le sentiment. Le poète se verra donc contraint de renforcer l'expression de son vers en créant la mélodie. Mais cela est encore insuffisant. Il faut donner à cette mélodie ses bases harmoniques; elle doit traduire pour le sens de l'ouïe ce qu'exprime le geste, dire par la voix de l'orchestre toute la somme d'émotions que renferme le drame et que la parole humaine est impuissante à rendre. Là où la parole a épuisé ses ressources, la musique lui vient en aide pour peindre tout ce qui est sentiment. Mais la musique n'est pas pour autant subordonnée à la poésie. « La Musique », pour nous servir d'une comparaison qui revient sans cesse sous la plume de Wagner, « est la femme aimante qui s'unit à son divin époux, le Verbe, pour enfanter l'œuvre d'art parfaite. Elle est le sein fécond où germe et se développe la semence émanée du Verbe. »

Ainsi, l'on peut accéder au drame musical par deux voies différentes : par le côté « poésie » ou par le côté « musique », en partant de Shakespeare ou en partant de Beethoven.

Nous savons d'ailleurs que, tout jeune déjà, Wagner se laissa pénétrer dans ces deux génies. Il insiste lui-même sur ce fait lorsqu'il nous parle de son séjour à Leipzig en 1828. Le poète avait alors 15 ans. « Le grand événement, écrit Wagner dans son autobiographie, fut la connaissance de Beethoven, l'*Ouverture d'Egmont* et la *Symphonie en la majeur*. L'effet que j'en ressentis fut indescriptible. Il s'amplifia par l'impression que produisit alors sur moi la physionomie de Beethoven, ce que j'appris de sa surdité, de son caractère timide et de sa vie solitaire. Très rapidement, une figure d'une originalité surhumaine, sublime, incomparable se forma dans mon esprit. Cette image se fusionna avec celle que je m'étais faite de Shakespeare. Je les rencontrais tous deux en des rêves extasiés, je les voyais, je leur parlais. A mon réveil, j'étais en larmes. »

Il est de toute évidence que cette crise nous montre une fois de plus la source même de l'évolution artistique de notre poète-compositeur : c'est la création toute wagnérienne du drame musical issu de Beethoven et de Shakespeare.

nements ont leur raison d'être dans le personnage central et retombent fatalement sur lui.

C'est le fatum, c'est *Iphigénie*, c'est le Roi *OEdipe*.

Ce qu'il s'agit donc de représenter dans le drame moderne, c'est bien le sujet mythique conçu à la manière des anciens, mais tiré de l'époque moderne, de la légende germanique en particulier. Dans le drame nouveau, le poète ne nous donnera plus seulement des descriptions de notions abstraites, mais il se fera le trait d'union entre l'instinct et la raison : il doit s'assimiler les résultats, les transfigurer de manière à les rendre accessibles à l'instinct. C'est aux sens, à la force intuitive de son public que le poète doit savoir faire appel pour se manifester intégralement. Tout le talent du poète dramatique, tout le but de sa poésie ne peut être que l'incarnation complète de l'intuition dans l'œuvre d'art, la transposition de l'idée en émotion. — Im Drama müssen wir Wissende werden durch das Gefühl —. C'est par l'émotion que le drame doit nous éclairer.

Wagner veut donc éclairer l'homme par la voie de l'âme. Le cœur est le point de départ, la raison le point d'arrivée; l'émotion est le moyen, la pensée est le but. Si Wagner avait aimé les formules, voici comment il aurait défini son système : — Vers la pensée par l'émotion : de l'intérieur à l'extérieur. —

Le lien indispensable entre ces deux éléments, c'est l'imagination. A l'auteur dramatique donc d'enflammer par le mythe et le miracle l'imagination du spectateur : alors se révéleront dans toute leur sereine beauté ce que Wagner appelle les sujets « éternellement humains » : c'est la crose reverdissante du pape Urbain qui annonce le salut de l'âme de Tannhäuser : c'est la lumière merveilleuse du Graal qui éveille en Parsifal la douleur et la compassion.

Une dernière question s'impose à l'attention de Wagner : quels sont les moyens les plus efficaces pour rendre le mythe intelligible, pour donner la forme plastique au sentiment qu'il a pour mission d'évoquer ?

C'est de faire saillir le motif de l'action par le langage musical ; la parole seule ne saurait y suffire. La langue symphonique est de rigueur à tous les moments décisifs, aux péripéties. Tel est le mariage du vers et de la parole, tel est ce que Wagner appelle « le drame conçu dans l'esprit de la musique ».

En définitive, le drame wagnérien naît donc d'une fusion intime, d'une

Les Grecs ont eu cet art synthétique. Le problème qui doit préoccuper l'artiste d'aujourd'hui, c'est donc la création d'une œuvre qui soit pour les temps modernes ce que la tragédie grecque était pour le monde hellénique.

L'histoire, nous dit Wagner, ne saurait offrir au dramaturge un domaine favorable à ses créations. Produit de la science, c'est-à-dire d'un travail purement cérébral, elle ne nous montre pas l'homme naturel, qui s'abandonne naïvement à ses impressions. Elle n'expose pas le fond « éternellement humain » des événements, mais seulement les aspects particuliers sous lesquels l'homme apparaît au cours de son évolution à travers les siècles. Le caractère de l'histoire est trop arbitraire et contingent.

La matière qui seule se prête au drame créé dans l'esprit de la musique (*Das Drama aus dem Geiste der Musik*), c'est le *mythe*. Le mythe permet à l'artiste d'exposer son idée, non pas en s'adressant uniquement à l'intelligence, mais en ébranlant la sensibilité du spectateur; le mythe seul est susceptible de résumer sous forme symbolique la pensée de l'auteur en donnant une image vivante accessible à tout homme instinctif.

L'homme instinctif, on le sait, en présence des actions humaines, crée des mythes et des légendes, mais ne fait pas de l'histoire. Les récits mythiques ou légendaires sont donc les plus favorables au dramaturge. Transposés sur la scène, ils ne supposent point de travail d'adaptation, ils ne portent jamais la marque d'une époque historique rigoureusement déterminée. Les faits qu'ils racontent ont eu lieu « il y a longtemps », bien dans le passé mort. Les héros qu'ils célèbrent sont peu complexes et faciles à mettre en scène : ils vivent déjà dans l'imagination du peuple qui les a créés, et quelques traits suffisent à les évoquer; leurs sentiments sont des émotions spontanées et élémentaires qui, de toute éternité, ont agité le cœur humain. Ce sont des âmes toutes neuves, des primitifs exempts de préjugés héréditaires et d'opinions conventionnelles. Voilà, bien, de l'avis de Wagner, les héros et les sujets qui conviennent au dramaturge.

L'action dramatique, quelle que soit d'ailleurs son origine, doit être tout à la fois essentielle et très simple, et, à cet effet, ne saisir que des moments caractéristiques d'une vie humaine. Une action trop complexe ne peut faire impression sur la sensibilité.

Comment les anciens ont-ils réalisé leurs chefs-d'œuvre tragiques?

C'est qu'ils avaient leur mythe comme une matière déjà toute préparée pour la tragédie qui supposait une action grande et simple. Tous les évé-

humain. Tout ce que l'art classique avait uni et harmonisé — la danse, la pantomime, la musique et la poésie — tout cela se sépare, se désagrège et s'écroule. Il fallait deux mille ans d'attente jusqu'à ce que Shakespeare mette un terme à ce désordre pour créer enfin le théâtre moderne.

« Les drames de Shakespeare, nous dit Wagner, semblent être une image si exacte de l'univers qu'il est impossible d'y reconnaître la part subjective du poète dans la reproduction artistique de l'idée; c'est pourquoi ses drames ont été considérés comme des produits d'un génie sur-humain, c'est-à-dire comme des merveilles naturelles. Shakespeare occupe ainsi une place à part dans la poésie: il ne peut être comparé à aucun artiste, *si ce n'est à Beethoven*. Si nous comparons le monde dramatique shakespearien avec celui des motifs musicaux créés par Beethoven, avec leur précision et leur indicible puissance d'émotion, nous sommes obligés de constater que ces deux mondes sont exactement superposables et que leur contenu est absolument identique. encore qu'ils semblent se mouvoir dans des sphères totalement différentes. »

C'est donc Shakespeare — ici Wagner et Hugo doivent fatalement s'accorder — qui excella dans l'art dramatique. Il traduit en quelque sorte le roman en drame; mais il n'en est pas moins devenu le point de départ d'une confusion sans précédent dans l'art dramatique durant deux siècles et jusqu'à nos jours. Cette confusion a entraîné une nouvelle décadence: Wagner se propose d'y mettre un terme par la création de son drame musical.

Nous arrivons ainsi à la partie positive de la théorie wagnérienne.

Quelle est, selon Wagner, la définition du drame?

C'est pour le poète-musicien, comme pour Hugo, l'œuvre d'art parfaite, et en cette qualité, sa mission suprême est de reproduire intégralement une intuition. Le drame est la seule forme d'art qui s'adresse à l'être humain tout entier, à ses sens comme à sa raison, et qui soit, par suite, capable de reproduire cette intuition d'une façon adéquate. Le drame, œuvre d'un seul individu exceptionnellement doué ou résultat de la collaboration de plusieurs artistes spécialisés, n'est pas, dans l'idée de Wagner, une discipline particulière de l'art, un genre parmi les autres arts: *c'est la forme artistique supérieure, c'est la synthèse vivante des arts particuliers, dont chacun n'arrive à son plein épanouissement qu'en s'unissant aux autres, dont les efforts doivent se combiner en vue d'un effet d'ensemble.*

la gamme des sentiments, toutes les passions et toutes les volontés que la parole rend accessible à l'intelligence et que le poète tragique enferme dans ses vers. La musique, à son tour, fournit le rythme à la danse et traduit dans son langage émouvant le vers du poète. Et la poésie qui donne une âme, une pensée consciente à la danse et à la musique, est incapable, à son tour, de se passer du concours de ces deux arts, sous peine de perdre tout contact avec la réalité vivante. Réduite à ses seules ressources, elle resterait abstraite et incolore, elle n'aurait pas l'action directe sur les sens, partant point d'existence véritable. « Certes, les vers d'Orphée, dit Wagner, n'auraient pas imposé aux fauves le silence, et le respect, si le poète s'était contenté de leur présenter un papier imprimé. Il fallut qu'à leurs oreilles eût retenti une voix irrésistiblement touchante, qu'à leurs yeux avides de proie se fût révélé dans toute sa grâce le corps humain se mouvant avec une harmonieuse audace pour que, domptés, ils reconnussent dans cet homme autre chose qu'un bon morceau pour leur estomac, un objet digne, non seulement d'être croqué, mais aussi d'être entendu et d'être vu enfin pour qu'ils devinssent capables de prêter quelque attention à ses sentences morales. »

Ce qui fait la haute valeur de la tragédie grecque, c'est qu'elle n'est pas seulement une œuvre littéraire s'adressant à la pensée et à l'imagination, mais un art vivant s'adressant directement aux sens par sa beauté en quelque sorte tangible. Lorsque les chants et les danses qui accompagnaient le culte eurent pris un caractère trop artistique pour qu'il fut possible de les exécuter dans un passage tout à fait naturel, l'architecte emprunta au bois sacré des dieux, avec ses allées d'arbres, l'architecture du temple grec avec ses rangées de colonnes. Et quand de l'art lyrique fut sorti la tragédie, le temple agrandi, ouvert au peuple tout entier, se fit théâtre et devint le cadre approprié à cette forme nouvelle du culte, un cadre digne par son harmonieuse beauté du chef-d'œuvre représenté entre ses murs.

À la période de fusion des trois arts succède une ère de dissociation, au brillant épanouissement de l'art hellénique mille ans de décadence et d'erreurs. Wagner développe longuement cette idée. Bien à regret, il nous fait renoncer à le suivre dans toutes ses considérations bien qu'elles soient d'un intérêt palpitant. Notons ici que la cause principale de cette décadence semble résider, selon Wagner, dans l'évolution générale de l'esprit

terrifiant de la nature, cherche une explication à ces phénomènes dont le sens véritable lui échappe et finit par les rapporter à des causes imaginaires, extérieures à la nature elle-même, et à des êtres mystérieux et puissants qu'il conçoit comme semblables à lui, qu'il suppose animés des mêmes sentiments, des mêmes passions. Et voilà l'origine du mythe. Le mythe est donc la représentation simplifiée et condensée de la nature, telle qu'elle se forme dans l'imagination populaire. Et le drame, selon Wagner, n'est pas autre chose que le mythe simplifié, condensé à son tour par la fantaisie créatrice de l'artiste et ramené par cette opération à ses éléments essentiels, puis représenté sous une forme vivante à la nation assemblée. L'artiste grec était donc le porte-parole de la nation toute entière; on ne lui demandait pas d'être « original »; sa mission était de préciser, de faire vivre sous une forme aussi belle, aussi expressive que possible les visions qui flottaient dans l'esprit de ses contemporains. Et ceux-ci s'intéressaient effectivement à cette œuvre qui était aussi la leur. Les plus beaux, les meilleurs, les plus instruits, s'improvisaient acteurs et se faisaient un honneur de collaborer de la sorte directement avec le poète.

Quant à la masse du public, elle témoignait son intérêt en se pressant en foule dans le vaste amphithéâtre où, en de rares et solennelles occasions, se donnaient les représentations dramatiques. La tragédie prit ainsi, dans la vie du peuple grec, une importance exceptionnelle. Loin d'être un divertissement frivole, elle était l'expression artistique la plus haute et la plus complète de l'idéal religieux de la Grèce; elle était par ses origines, comme dans son esprit, un véritable acte religieux, plus important même pour l'histoire de l'idée religieuse en Grèce, que les cérémonies proprement dites du culte célèbre dans les temples.

Le drame grec, comme la poésie lyrique, qui lui a donné naissance, fait appel au concours de tous les arts particuliers. Dans la tragédie d'Eschyle ou de Sophocle, la poésie, la musique et la danse s'unissent pour charmer l'homme tout entier, par les sens, par l'œil et par l'oreille, comme par l'intelligence. Grâce à cette union féconde, chaque art est arrivé à produire son maximum d'effet. La danse n'apparaît pas seulement, dans le drame grec, comme une suite de poses plastiques, de mouvements rythmés dénués de sens précis; elle s'élève jusqu'à devenir pantomime, traduisant, ainsi par des attitudes variées et expressives toute

Victor Hugo l'action historique, les individus réels et connus, seront des symboles par où il instruira l'humanité. *Les Burgraves* sont « le symbole palpitant et complet de l'expiation ». Or, ses abstractions philosophiques, dépourvues de vie organique, donnent nécessairement aux personnages une apparence falote et à l'action un intérêt très pâle. Voilà un danger non seulement du lyrisme, mais aussi du symbolisme au théâtre.

Or, il faut le noter ici, Wagner s'était précisément engagé dans la même voie. Son drame est tout lyrisme, symbolisme, et philosophie. Il est dans sa nature de céder, comme Hugo, « aux plus rêveuses musiques de l'âme ». Et là, nous touchons à l'élément qui apparente peut-être le plus ces deux artistes. — Nous verrons tout à l'heure, comment Wagner, à la différence de Hugo, a su éviter cette incompatibilité entre le lyrisme et la musique d'une part et le drame de l'autre.



Rendons-nous maintenant chez le poète-musicien allemand et voyons ce qu'il aura à nous dire sur l'art dramatique. Il nous parlera à travers son ouvrage remarquable intitulé : *Le drame musical*, qui est sa profession de foi artistique et, en quelque sorte, le pendant de la *Préface de Cromwell*.

Wagner débute, comme Hugo, par la tragédie grecque, mais, à la différence du poète français, il la trouve parfaite et toute son œuvre ne consistera qu'à la faire revivre. Un coup d'œil jeté sur l'histoire universelle nous apprend, selon Wagner, qu'une fois déjà, au cours de l'évolution du monde, l'humanité s'est élevée jusqu'à l'œuvre d'art parfaite issue de la collaboration active et enthousiaste du peuple tout entier. Le drame grec, au temps d'Eschyle et de Sophocle, réalise pleinement l'idéal de ce drame complet que rêvait Wagner et qu'il voulait restaurer pour les contemporains et pour les générations futures.

Ce drame, tout d'abord, si nous en considérons la matière, n'est pas la création artificielle et subjective d'un individu de génie, mais en quelque sorte le produit de la collaboration de l'artiste avec le peuple, la fleur délicate et splendide du génie grec lui-même. Les sujets des drames grecs de l'époque classique étaient tous le produit de l'imagination poétique du peuple. L'homme primitif, placé en face du spectacle grandiose et

« C'est donc, conclut Hugo, une des suprêmes beautés du drame que le grotesque. Il n'en est pas seulement une convenance, il en est souvent une nécessité. Parfois, il peut, sans discordance, comme dans la scène du Roi Lear et de son fou, mêler sa voix crierde aux plus sublimes, aux plus lugubres, aux plus rêveuses musiques de l'âme. »

« Voilà ce qu'a su faire entre tous, d'une manière qui lui est propre et qu'il serait aussi inutile qu'impossible d'imiter. Shakespeare, ce Dieu du théâtre, en qui semblent réunis, comme dans une trinité, les trois grands génies caractéristiques de notre scène : Corneille, Molière. Beaumarchais. »

..

Telle est en substance la *Préface de Cromwell*. Disons déjà ici que la conception antithétique de l'art dramatique de Hugo, cette manie des contrastes criards, la fusion du sublime et du grotesque, qui seule donnerait le drame parfait, lui appartient intégralement. Elle est représentative de l'art de Hugo comme de l'art romantique tout entier.

Cette conception antithétique, croyons-nous, n'est pas dramatique mais foncièrement lyrique. Hugo, en la transportant au théâtre, reste réfractaire à toute vraisemblance psychologique. Il fausse l'histoire qu'il veut représenter. Il veut peindre Cromwell « sous toutes ses faces ». A côté de l'homme de guerre et de l'homme d'État, il veut crayonner le théologien, le pédant, le mauvais poète, le visionnaire, le bouffon, le père, le mari, l'homme prothée, en un mot le Cromwell double, *homo* et *vir*. Il en résulte une pièce dénuée de toute vraisemblance, impossible à monter au théâtre. Victor Hugo veut présenter tous les contrastes de ce personnage. « mais, dit justement Petit de Juleville, un homme réel ne se montre pas sous vingt aspects différents dans l'espace de trois heures ». De là une œuvre confuse, inadmissible sur la scène, antidramatique, fausse, non historique.

A la vérité, notre chef romantique est sans cesse emporté par sa foisonnante imagination lyrique et symboliste qui le rend incapable de faire la part des exigences réalistes, purement logiques, psychologiques, pratiques, techniques qu'impose la conduite de l'action théâtrale. Nous dirions que le lyrisme étouffe chez Hugo le sens dramatique.

Mais il convient d'insister sur sa puissante faculté symbolique. Pour

Voilà bien la hantise de ces deux grands esprits. Car ce problème du drame moderne enthousiasmait, passionnait non seulement Hugo et Wagner, mais toute leur génération, ceci à tel point qu'on se battait littéralement dans les théâtres, pour ou contre Wagner, pour ou contre Hugo.

Loin de moi la pensée d'épuiser ce sujet dans l'espace de cette petite étude. Je me contenterai donc ou plutôt je tenterai d'entr'ouvrir — si j'ose dire — les ateliers des deux grands créateurs, d'y jeter avec vous un coup d'œil furtif.

Passons d'abord chez Hugo. Vous savez qu'il a exposé ses théories d'art dramatique dans la *Préface de Cromwell*. *Cromwell* est sa première pièce, trop longue hélas, injouable. Peut-être bien se serait-elle déjà perdue dans la nuit des temps sans la fameuse « Préface ». C'est l'art poétique du romantisme au théâtre.

Victor Hugo part de cette théorie que la tragédie antique n'est pas un drame, mais une épopée. Et voici comment il résume lui-même sa longue argumentation :

« La poésie a trois âges dont chacun correspond à une époque de la société : l'ode, l'épopée, le drame. Les temps primitifs sont lyriques, les temps antiques sont épiques, les temps modernes sont dramatiques. L'ode chante l'éternité, l'épopée solennise l'histoire, le drame peint la vie. Le caractère de la première poésie est la naïveté, le caractère de la seconde est la simplicité, le caractère de la troisième est la vérité. Les rapsodes marquent la transition des poètes lyriques aux poètes épiques, comme les romanciers des poètes épiques aux poètes dramatiques. Les historiens naissent avec la seconde époque; les chroniqueurs et les critiques avec la troisième. Les personnages de l'ode sont des colosses — Adam, Caïn, Noé — ceux de l'épopée sont des géants — Achille, Atrée, Oreste — ceux du drame sont des hommes — Hamlet, Macbeth, Othello. L'ode vit de l'idéal, le drame du réel. Enfin, cette triple poésie découle de trois grandes sources : la Bible, Homère, Shakespeare. »

« La poésie, née du Christianisme, la poésie de notre temps est donc le drame. Le caractère du drame est réel; il résulte de la combinaison toute naturelle de deux types, le sublime et le grotesque, qui se croisent dans le drame comme ils se croisent dans la vie et dans la création. Car la poésie vraie, la poésie complète est dans l'harmonie des contraires. »

VICTOR HUGO ET RICHARD WAGNER :

LEURS CONCEPTIONS DRAMATIQUES

PAR

M. FÉLIX WEIL.

On peut se demander : pourquoi ce choix, pourquoi ce rapprochement de Hugo et de Wagner? L'un est avant tout un poète lyrique, l'autre un compositeur, un représentant de la musique. L'un est Français, l'autre un Allemand réfractaire à l'esprit français. Que peuvent-ils bien avoir à faire au théâtre? Que peuvent-ils bien avoir de commun sinon le génie artistique? A quoi il faut répondre que Victor Hugo a tout de même produit une œuvre dramatique. Elle nous paraît, à vrai dire, un peu démodée et indigeste aujourd'hui. Toujours est-il que les drames de Victor Hugo se jouent et trouvent encore un public reconnaissant.

Quant à Wagner, il n'a, en réalité, jamais créé autre chose que des drames musicaux. A la différence des autres compositeurs, il composait lui-même ses livrets avant de les mettre en musique, il ne composait que pour le théâtre. Il était donc poète dramatique, autant que musicien, occupant ainsi une place unique dans l'histoire littéraire. Sa doctrine artistique, originale à souhait, confrontée avec celle de Hugo, fera précisément l'objet de notre étude. Ces deux lutteurs veulent révolutionner l'art dramatique. Ils cherchent des voies nouvelles. Leur ambition commune, c'est de donner au monde le drame parfait, « das allgemeine Drama », le « drame complet », selon l'expression même de Wagner. Le théâtre et l'opéra de leurs prédécesseurs et contemporains leur paraissant factices, ils se posent sans cesse l'angoissante question : Par quels moyens, par quelle technique, par quels sujets suffisamment dignes de la grande tâche pouvons-nous créer chez le spectateur un maximum d'émotion dramatique? Quels sont les maîtres anciens ou modernes qui peuvent le mieux nous inspirer? Les Anciens possédèrent-ils déjà le drame parfait? Est-il possible de faire revivre leur splendeur? Pouvons-nous les dépasser?

TABLE DES MATIÈRES.

	Page.
AVANT-PROPOS.....;	67
PREMIÈRE PARTIE. — <i>L'HUMANISME</i>	
CHAPITRE I. L'Humanisme : ses différents sens.....	68
CHAPITRE II. Caractères généraux de l'Humanisme de Schiller.....	71
DEUXIÈME PARTIE. — <i>L'HUMANISME COMME ÉPISTÉMOLOGIE</i>	
CHAPITRE I. Critique de la Logique formelle.....	79
CHAPITRE II. La Logique humaniste.....	84
CHAPITRE III. La Croyance.....	88
CHAPITRE IV. La Vérité.....	91
TROISIÈME PARTIE. — <i>L'HUMANISME COMME MÉTAPHYSIQUE</i>	
CHAPITRE I. L'Homme crée son univers.....	97
CHAPITRE II. La Liberté.....	103
CHAPITRE III. Implications métaphysiques.....	106
CONCLUSION.....	111
BIBLIOGRAPHIE.....	114

- PERRY, "Dr. Schiller on W. James and Realism". *Mind*, avril 1915.
 R. BERTHELOT, *Un Romantisme utilitaire*, tome III.
 J. F. DASHIELL, "Humanism and Science". *Journal of Philosophy*, avril 1915.
 SHELTON "Logic and Formalism", *Mind*, oct. 1918.
 WARREN, "A Theory of Knowledge which foregoes Metaphysics? In reply to Dr. Schiller", *Journal of Philosophy*, fév. 1920.
 J. WAHL, *Les Philosophies pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*. 1920.
 EMMANUEL LEROUX, *Le Pragmatisme américain et anglais*. 1922.
 GALLOWAY, C. R. de *Problems of belief*; *Mind*, 1924. p. 440.
 LÉONARD RUSSEL, C. R. de *Logic for use*; *Mind*. 1929. p. 218.
 ALFRED SIDGWICK, note sur la *Logic for use*. in *Mind*. juil. 1930. p. 402.

Pour la Morale de l'Humanisme. voir la série d'articles de DEWEY :

- "The Significance of Emotions", *Psych. Review*, vol. 11. 13.
 "The Reflex arc concept in Psychology". *Ib.*, III. 357.
 "Psychology and Social Practice". *Ib.*, VII, 105.
 "Interpretation of Savage Mind", *Ib.*, IX. 217.
 "Green's Theory of the Moral Motive". *Philosophical Review*. vol. I. 593.
 "Self-Realisation as the Moral Ideal". *Ib.*, II, 652.
 "The Psychology of Effort". *Ib.*, VI. 43.
 "The evolutionary method as applied to morality". *Ib.*, XI. deux articles. 107 et 353⁽¹⁾.
 "Evolution and Ethics", *Monist*, vol. VIII, 321.
 (Ces articles sont indiqués par W. James dans *Meaning of Truth*, art. "Essence of Humanism.")

(1) Dans le premier article Dewey montre que "either morality must remain outside the sphere of science, or be approached and attacked by the historical method". Dans le deuxième il soutient que : "[historical or genetic] method not only does not destroy distinctively ethical values, but it supplies them with an added sanction." (*Ibid.*, p. 126.)

III. SUR L'HUMANISME.

KNOX, in *Mind*, N. S., n° 33, vol. IX, p. 64.

A. SIDGWICK, in *Mind*, N. S., n° 50, avril 1904, p. 262; 8 (C. R. de *Humanism*).

SECOND, in *Revue philosophique*, janv. 1904, C. R. de *Humanism*, p. 642 et suiv.

FLOURNOY, *Archives de Psychologie*, 1905, C. R. de *Humanism*.

H. W. D. JONES, *Prof. James on "Humanism and Truth"*, in *Mind*, janv. 1905, p. 28, 41.

HOENLÉ, "*Pragmatism Versus Absolutism*" in *Mind*, juil. 1905 et oct. 1905, p. 441, 478.

MELLOWE, "*Is Humanism a Philosophical Advance?*" in *Mind*, oct. 1905, p. 507 et suiv.

BODANQUET, "*Can Logic Abstract from the Psychological Conditions of Thinking?*" in *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1905-1906. Symposium avec Schiller.

W. JAMES, *Pragmatism*, 1907.

STOUT, in *Mind*, oct. 1907. C. R. de *Studies in Humanism*, p. 578 et suiv.

BLANCHE, *Un essai de synthèse pragmatiste : l'Humanisme* in *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, p. 433-448.

PARODI, *Le Pragmatisme*, d'après W. James et Schiller in *Revue de Métaphysique et de Morale*, janv. 1908, reproduit dans *Du Positivisme à l'Idéalisme*, 1930.

A. R. GIFFORD, *The Pragmatic Glay of Mr. Schiller* in *Journal of Philosophy*, n° 4, fév. 1908.

A. LALANDE, *Pragmatisme, Humanisme et Vérité* in *Revue philosophique*, janv. 1908. p. 1 et suiv.

CANTECOR, *Le Pragmatisme*, in *Année psychologique*, 1908, p. 355 et suiv.

BURKET, sur *Plato or Protagoras?* in *Mind*, 1908, p. 422.

M. HÉBERT, *Le Pragmatisme. Étude de ses diverses formes anglo-américaines, françaises et italiennes et de sa valeur religieuse*, 1908.

SCHIEZ, *Anti-Pragmatisme*, 1909.

KNOX, *The Evolution of Truth* in *Quarterly Review*, 1909.

BOURDEAU, *Modernisme et Pragmatisme*, 1909.

ELLEN BLISS TALBOT, *Humanism and Freedom* in *Journal of Philosophy*, mars 1909.

OLIVER C. QUICK, *The Humanist Theory of Value* in *Mind*, avril 1910 et 1911.

W. JAMES, *The Meaning of Truth*, 1909.

MURRAY, *Pragmatism*, 1912, p. 71 et suiv.

RONEY, *Signification et valeur du Pragmatisme* in *Revue philosophique*, juil. 1912.

DUFUMIER, *Les Tendances de la Logique contemporaine* in *Revue philosophique*, oct. 1912.

A. LALANDE, art. "*Pragmatisme*" et "*Humanisme*" dans le *Vocabulaire philosophique*.

HOENLÉ, C. R. de *Formal Logic*, in *Mind*, janv. 1913, p. 102-111.

D. ROUSTAN, "*La Science comme instrument vital*", *Revue de Métaphysique*, sept. 1914.

SHELDON, "*The Opponents of Formal Logic*", *Mind*, janv. 1915.

- "Why Humanism?" in *Contemporary British Philosophy*, vol. I, London, Georges Allen and Unwin, edited by Muirhead, 1924.
- Problems of belief*, Hodder and Stoughton, London, 1924.
- "Psychology and Logic" in *Psychology and the Sciences*, edited by Dr. W. BROWN, Black, 1924.
- Must Philosophers disagree?* and other Essays in Popular Philosophy, 8°. 1924.
- Tantalus or the Future of Man*, London, Kegan Paul, 1924.
- Eugenics and Politics*, Archibald Constable, 1926.
- "Fact and Value", dans *Proceedings of the sixth international Congress of Philosophy* (Harvard University, 1927), p. 296-300.
- "Some Logical aspects of Psychical research" in *The Case for and against Psychical belief*, edited by Carl MACKENZIE, Clark University Press et Oxford University Press, 1927.
- Cassandra or the Future of the British Empire*. Second edition. Kegan Paul, 1928.
- Logic for use*, An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge. London, G. Bell and Sons Ltd., 1929.
- "Is the distinction between moral rightness and wrongness ultimate?" dans *Proceedings of the seventh international Congress of Philosophy* (Oxford, 1930), p. 319-323.
- "How is Exactness possible?", dans *Actes du huitième Congrès international de Philosophie*, tenu à Prague en 1934 (Prague, 1936), p. 123-129.
- "How far does Science need Determinism?"⁽¹⁾. Communication au neuvième Congrès international de Philosophie (Congrès Descartes) Paris, 1937. Dans les *Travaux du Congrès*, vol. VII, p. 28-33.

II

Consulter aussi de nombreux articles de Schiller dans des périodiques anglais et américains, notamment dans :

- a) *Mind* : Nos. 63; 67; 73; 76; 82; 89; 95; 100; 108; 116; 122; 124; 130; 133; 134; 147; 161; 167; etc.
- b) *Proceedings of the Aristotelian Society* : 1908-09; 1910-11; 1913-14; 1914-15; 1917-18; 1918-19; 1920-21; 1921-22; etc.
- c) *Journal of Philosophy*; IV, 1; IV, 18; XII, 25; XIV, 17; XIV, 24; XV, 19; XVI, 2; XVII, 2; XIX, 11; XX, 9; etc.
- d) *Hibbert Journal*, janv. et juil. 1906; juil. 1908; oct. 1913; oct. 1920, etc.

⁽¹⁾ C'est la dernière communication écrite par Schiller, qui n'a pu assister aux séances de ce dernier congrès.

BIBLIOGRAPHIE.

I. OUVRAGES DE SCHILLER.

- Riddles of the Sphinx*, a study in the philosophy of evolution, by a Troglodyte, Swan Sonnenschein, London, 1891. — Revised edition, Macmillan, 1910.
- Article : "Pragmatism", dans *The Encyclop. Britannica*, Second edition. vol. XXII (1901), p. 266, 268.
- "Sur la conception de l'énergie *akintéias*", dans *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie de 1900*, t. IV (1902), p. 189-209.
- "Axioms as Postulates", in *Personal Idealism*, Philosophical essays by eight members of the University of Oxford, edited by Henri STUART, London, Macmillan, 1902.
- Humanism*, Philosophical Essays, London, Macmillan, 1903. Second edition, enlarged, 1912.
- Studies in Humanism*, London, Macmillan, 1907. Second edition, 1912.
- "Der rationalistische Wahrheitsbegriff", communication au *Congrès international de Philosophie*, Heidelberg, 1908. — Cf. Rapport de M. Delacroix dans *Revue philosophique* de novembre 1908, p. 530, 537.
- Plato or Protagoras?* Being a critical examination of the Protagoras speech in the *Theaetetus*, with some remarks upon error. Blackwell, Oxford, 1908. London, Marshall.
- "Error", communication au 4^e *Congrès international de Philosophie*, Bologne 1911, C. R. du Congrès, I, 140-159. — Cf. Rapport de M. A. Rey dans la *Revue phil.*, juillet 1911.
- Préface à *Pragmatism* de MURRAY, 1912.
- Formal Logic*, a scientific and social Problem, Macmillan, London, 1912. Second edition, 1931.
- Article "Humanism", dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de HASTINGS. vol. VI (1913), p. 830-31.
- "Scientific Discovery and Logical Proof" in SIMON'S, *Studies in the History and Methods of Science*, vol. I, 1917. Clarendon Press, London; "Hypothesis" dans le même ouvrage, vol. II, 1921.
- Article "Pragmatism" dans *Encyclopaedia of Religion and Ethics* de HASTINGS, vol. X (1918), p. 147-150.
- "Reality, Fact and Value", communication au *Congrès des Sociétés philosophiques*, Sorbonne, 1921.

notre mieux, apporter de tout cœur notre contribution à l'œuvre de la « construction de la réalité », inséparable de celle de la « construction de la vérité » : telle nous paraît être la tâche *essentielle* de la philosophie schillérienne. Car l'Humanisme a le mérite de ne pas concevoir l'univers comme un tout donné et complet. L'une des croyances les plus chères au philosophe humaniste est que la réalité est plastique et que nous pouvons faire d'elle ce que nous voulons : nous « créons » sans cesse le réel et le processus de « création » n'est pas achevé. Notre monde lui-même est en processus de développement et de réalisation ; le futur n'est que la région des possibles dont nous rendons un certain nombre impossibles, selon la direction que nous donnons à notre activité.

L'Humanisme, en un mot, nous montre que, dans le drame de la vie, l'homme a le devoir et aussi le pouvoir de tenir son rôle ; et ce rôle sera essentiel, si humble soit-il. En tout cas, cette doctrine nous persuade de la nécessité d'agir. Tout en indiquant les moyens de corriger nos erreurs, elle soutient nos élans, relève notre courage et nourrit nos espoirs ; bref, elle fortifie en nous la certitude de notre liberté, la conscience de notre pouvoir et nous donne des motifs de croire au Progrès.

L'Humanisme en arrive ainsi à affirmer le caractère téléologique de l'esprit : toute idée de vérité, comme toute connaissance en général, dépend toujours du but qu'on vise. C'est là un caractère important de l'Humanisme. Que la logique traditionnelle n'en tienne pas compte, c'est un fait d'autant plus surprenant qu'Aristote, le fondateur de cette logique, était lui-même un partisan de la téléologie, en biologie comme en métaphysique.

La connaissance humaine, comme toutes les valeurs, suit un processus de développement continu; aussi l'Humanisme voit-il dans l'évolution et dans la base biologique de l'esprit les conditions fondamentales de toute théorie de la connaissance ⁽¹⁾.

L'épistémologie humaniste ⁽²⁾ insiste volontiers sur les principes de «convenance» (*relevance*) et de «choix», tous deux négligés par la logique classique et considérés même par elle comme des sources d'erreur.

L'originalité de l'Humanisme nous paraît surtout résider dans l'importance qu'il attribue au *problème des valeurs*. La définition du «fait» comme une «valeur» efface la distinction courante entre «jugements de fait» et «jugements de valeur», car les jugements de fait sont alors regardés comme une espèce particulière des jugements de valeur, distincte par cela seul que ces jugements sont moins soumis aux variations subjectives. Il n'y a donc que des valeurs dans le domaine de la connaissance et celui de la science, comme dans les domaines de la morale, de l'art et de la religion.

L'Humanisme se rallie à la conception du «risque» ⁽³⁾, qu'il préfère à l'idéal périmé de la connexion nécessaire postulé par l'ancienne logique et dont s'accommodent les esprits paresseux.

En ce sens, en effet, qui dit risque dit effort. Dans toute recherche, l'effort humain consiste à découvrir entre les faits les rapports qui les relient au but que l'homme se propose. La philosophie humaniste, loin d'isoler l'homme de la nature et de voir en lui le spectateur d'un ordre de choses qu'il serait incapable de modifier, recommande l'effort; faire toujours de

⁽¹⁾ Cf. SCHILLER, *Critical notice* sur le livre de STACE, *The Theory of knowledge and existence*, dans *Mind*, janv. 1933, p. 94.

⁽²⁾ Voir Introduction, p. 2, note 1.

⁽³⁾ Cf. Surtout *Logic for use*, chap. v, § 4; chap. xviii, § 6.

CONCLUSION.

Certains philosophes s'imaginent volontiers avoir atteint la vérité *en soi*. Ce n'est pas le cas de F. C. S. Schiller. Il se rend fort bien compte du rôle joué par les idiosyncrasies, le *tempérament* et l'individualité dans l'élaboration de tout système philosophique.

L'homme en effet, pour l'Humanisme, est « la mesure de toute chose », car toute pensée est et reste humaine. Il n'est pas possible, en fait, d'éviter l'anthropomorphisme. Chacun, en effet, est « anthropomorphiste » à sa manière, selon qu'il cherche dans les impressions des sens, les intuitions du cœur, les impératifs de la conscience, les catégories de l'entendement. l'expression de la réalité dernière. La personnalité humaine est donc la pierre angulaire de toute philosophie.

L'idéalisme, par ailleurs, implique un système de vérités transcendantes. Or les vérités dites *a priori*, c'est-à-dire celles qui semblent être nécessaires et s'imposer par leur propre autorité, ne sont en réalité, comme le montre Schiller, que des *postulats*, autrement dit des manières commodes d'envisager les choses, et toute leur valeur réside dans les « services » rendus par elles à la pensée et à l'action humaine.

Schiller est amené ainsi à s'opposer aux métaphysiques « absolutistes » qui « déshumanisent » et dépersonnalisent la pensée, en l'expurgeant, en quelque sorte, des préoccupations humaines.

On comprend dès lors le sens de la protestation de Schiller contre la logique formelle, création tout artificielle, qui prétend représenter la « pensée pure », comme s'il était possible en fait, de séparer la « théorie » de la « pratique ». Schiller reproche donc à la logique traditionnelle de faire abstraction de la manière dont pensent réellement les êtres humains.

Aussi entreprend-il de réformer la logique dans un sens « psychologique », c'est-à-dire en tenant compte de l'*intention* de l'homme qui pense et du *sens* qu'il attache réellement aux mots. C'est donc la personnalité entière qui compte : tout ce qui palpète au cœur de l'homme, les aspirations profondes de son âme, ses « croyances », ses idéaux, tout en un mot, doit être pris en considération par une philosophie digne de ce nom.

comme il respire »⁽¹⁾, l'Humanisme sera obligé de reconnaître finalement que nous ne pouvons pas échapper aux problèmes métaphysiques⁽²⁾.

L'Humanisme est donc plus accueillant pour la métaphysique que le Pragmatisme; il est vivement intéressé par la riche variété des pensées et des sentiments humains. Dégagé de la croyance à une vérité absolue et immuable, l'Humanisme nie le droit à la persécution et réclame une tolérance universelle et, en quelque sorte, sans condition⁽³⁾. En effet, le sentiment de la dignité de la personne humaine, érigé par Kant en principe moral, est devenu pour Schiller une sorte de profession de foi.

Bien souvent, les ennemis d'une opinion ou d'une doctrine sont portés à mépriser leurs adversaires. C'est là une erreur. L'aveuglement d'autrui ne doit pas le priver de l'affection que nous lui devons, et le meilleur moyen de la lui témoigner, c'est de tâcher de le comprendre et de l'instruire. D'ailleurs, comme on l'a dit à juste titre, n'y a-t-il pas pour nous quelque chose de fraternel dans toute pensée humaine? Respecter toutes les croyances de l'homme, même celles que nous regardons comme fausses, pourvu qu'elles soient sincères; éliminer le préjugé dégradant des races humaines, telles sont les conséquences logiques de la morale humaniste. Au stupide racisme, l'homme nouveau, comme autrefois le sage stoïcien, oppose son Humanisme universel, sans distinction de races, sans distinction de classes. Chacun de nous est alors, dans son plain sens, « le travailleur du monde ».

⁽¹⁾ МЕРЗУЛОВ, *L'explication dans les sciences*, p. 6.

⁽²⁾ La formule curieuse de Bradley : « Metaphysics is the finding of bad reasons for what we believe on instinct; but to find these reasons is no less an instinct » est bien significative à cet égard.

⁽³⁾ Cf. SCHILLER, *Why Humanism?* p. 407; *Humanism*, Essay XV, p. 268 et suiv.

est d'ailleurs inséparable de sa conception d'un monde incomplet et plastique. Les individualités sont infiniment variées, depuis celle de la goutte d'eau jusqu'à celle de l'homme. Dieu même est individuel et fini. L'individualité est une réalité et aussi un idéal: l'idéal de la nature entière est une société d'individus parfaits, dans un monde parfait, qui ne peut exister que par eux. Nous sommes membres d'une grande société qui est le monde⁽¹⁾, dont Dieu fait partie lui-même. C'est lui qui a créé le monde, lequel continue à durer grâce à lui². Schiller, par ailleurs, paraît admettre une harmonie totale, une vision béatifique de l'Univers.

La métaphysique, nous l'avons vu, est obligée de tenir compte de la personnalité humaine. Aussi l'Humanisme regarde-t-il comme chimérique la prétention de faire une métaphysique purement objective, indépendante des origines et des aspirations individuelles. Ne demandons à la métaphysique ni vérités ni certitudes. Car d'après Schiller, les métaphysiques semblent condamnées à rester des conjectures (*guesses*) individuelles sur la réalité dernière, et, par conséquent, elles sont inférieures, en valeur objective, aux sciences qui sont, elles, des méthodes universelles dont le but est d'étudier les phénomènes³.

Ainsi, l'Humanisme ne met point en question le droit de construire une métaphysique, mais seulement la prétention à l'infailibilité de tel ou tel système philosophique. Car la métaphysique ne subsiste-t-elle pas toujours comme une disposition naturelle et invincible de l'esprit humain?

« Attendre, déclare Kant, que l'esprit humain renonce une fois pour toutes aux recherches métaphysiques, c'est attendre que, las de respirer toujours un air impur, nous cessions une fois pour toutes de respirer. Il y aura donc en tout temps dans le monde, et, qui plus est, dans chaque homme, surtout dans tout homme qui réfléchit, une métaphysique que, faute d'une règle manifeste, chacun se taillera à sa guise. » S'il est vrai de dire avec E. Meyerson que « l'homme fait de la métaphysique

⁽¹⁾ *Humanism*, p. xx.

⁽²⁾ *Riddles*, p. 310.

⁽³⁾ Cf. « Why Humanism? », art. cité, p. 409; cf. *Logic for use*, p. 449 et suiv.

Nos actions, quelles qu'elles soient, n'enrichissent ni n'appauvrissent le Tout. La science, comme la morale et la religion, disparaissent en lui. Le panthéisme, en voulant tout expliquer, n'explique donc rien; bien plus, il réduit le monde à une ombre et nie toute évolution.

Ce pluralisme s'oppose aussi aux théories absolutistes. Alors que pour l'absolutiste, nous dit Schiller, toute vérité est unité et cohérence absolue, pour le pluraliste, la vérité est avant tout concrète, individuelle; elle se précise même dans l'expérience aux dépens de sa double cohérence⁽¹⁾. Si nous admettons l'action de l'homme dans la « construction de la vérité », au lieu d'une vérité absolue, nous atteindrons une vérité qui n'est pas une, puisque chaque individu contribue à l'établir.

Pluralité de vérités, pluralité de mondes. « Nous pouvons imaginer que nous passons à travers des mondes aussi nombreux que nous le voudrions et séparés les uns des autres⁽²⁾. » N'y a-t-il pas d'ailleurs, dans notre expérience, plusieurs mondes sans cohérence l'un avec l'autre? L'expérience immédiate et quotidienne ne reconnaît pas son monde dans celui que présente le savant, et le physicien ignore la conception du monde du biologiste.

Si la pluralité n'existait pas, le monde resterait immuable. Le monde, d'après Schiller, est une sorte de matière indéterminée, une possibilité d'alternatives. C'est donc à une espèce de métaphysique de l'évolution créatrice que le mènent l'idée d'une pluralité des vérités et celle d'une matière plastique. Le monde obéit à un devenir réel et irréversible qui a un commencement et une fin déterminés dans le temps.

Cet évolutionnisme, différent de celui de Spencer, est en quelque sorte monadologique : il fait appel à une interaction réelle d'esprits agissants et libres⁽³⁾.

Le pluralisme de Schiller suppose une autre conception métaphysique : l'*individualisme*. Le réel est formé d'individualités conscientes et non de lois impersonnelles ou de catégories abstraites⁽⁴⁾. L'Individualisme de Schiller

⁽¹⁾ *Humanism*, p. 44.

⁽²⁾ *Humanism*, p. 281.

⁽³⁾ Cf. *Riddles*, p. 173-200-210.

⁽⁴⁾ On peut rapprocher, à cet égard, l'*Humanisme* de Schiller du *Personnalisme* de Ch. Renouvier.

rendue parfaite⁽¹⁾. » Dans quelle mesure, d'ailleurs, cette plasticité du réel existe-t-elle ? Il est assez difficile de le dire, car il a été tenté jusqu'ici trop peu d'expériences. Mais pour des raisons, en quelque sorte, de méthodologie morale, Schiller déclare que nous avons le droit de supposer que cette plasticité est aussi complète que nous le désirons.

Dire que toute pensée suppose un *postulat*, c'est la faire reposer sur un acte de foi ; dire qu'il n'y a de preuves que celles qu'on tire des conséquences et des applications pratiques, c'est faire apparaître une certaine analogie entre « science » et « religion » ; car c'est attribuer une égale valeur, sur des plans différents, aux postulats de l'une et de l'autre, en les vérifiant par leur action vitale. L'Humanisme, comme le Pragmatisme, supprime ainsi la vieille opposition entre la *raison* et la *foi*. Il montre, d'une part que la raison doit s'appuyer sur la foi, et permet, d'autre part, de tracer une ligne de démarcation entre la vraie foi et la foi fausse⁽²⁾.

L'Humanisme suppose, à certains égards, le pluralisme ; car en protestant contre le fait qu'on néglige les aspects humains de la connaissance, il voit en chaque homme un centre d'activité. L'Humanisme est ainsi amené à condamner les doctrines qui regardent les hommes comme formant un seul et même tout, et qui négligent les différences existant entre eux. Il reconnaît, autrement dit, la pluralité empirique des êtres. Ce qui ne veut pas dire que toute voie menant au monisme est fermée, mais que le monisme « doit être honnêtement approché et non pas simplement présumé avec de mauvais arguments »⁽³⁾.

« La philosophie de Schiller, dit Dewey, est une traduction de l'idéalisme monistique et intellectualiste en un idéalisme pluralistique et volontariste⁽⁴⁾. »

Le pluralisme de Schiller est, d'abord, une négation du monisme. Du point de vue pratique, dit-il, le panthéisme n'est qu'un pur athéisme⁽⁵⁾. Peut-on aimer l'absolu ? Toute action bonne ou mauvaise sombre en lui. L'idée de l'absolu détruit donc tout amour, comme du reste toute action.

⁽¹⁾ *Studies*, p. 450.

⁽²⁾ *Humanism*, p. xv.

⁽³⁾ « Why Humanism ? » in *Contemporary British Philosophy*, p. 408.

⁽⁴⁾ Dewey, dans *Journal of Philosophy*, 1908, p. 97.

⁽⁵⁾ *Riddles*, p. 327.

dans une direction plutôt que dans une autre, et nous serions ainsi capables de modifier « les lois de la nature ». Il est même permis de supposer que nous avons déjà pu le faire. De là ce postulat important : « Le monde est complètement plastique ».

En résumé, selon l'Humanisme, notre liberté est réelle. Elle consiste dans l'indétermination, déterminable, d'une nature modifiable, incomplète et toujours en évolution⁽¹⁾. Où il y a vie, dit Schiller, il y a espoir de progrès.

CHAPITRE III.

IMPLICATIONS MÉTAPHYSIQUES.

SOMMAIRE :

Optimisme. — Disparition de l'opposition entre foi et raison. — Pluralisme idéaliste. — Évolutionnisme. — Personnalisme. — Les métaphysiques comme ensemble de conjectures individuelles sur la réalité dernière. — Les problèmes métaphysiques sont inévitables. — L'Humanisme adopte une attitude d'accueil à l'égard des systèmes philosophiques. — Tolérance et compréhension.

L'Humanisme nous semble renfermer d'importantes implications métaphysiques que nous voudrions souligner ici sans entrer dans les détails⁽²⁾; nous en avons d'ailleurs déjà rencontré quelques-unes au cours de ce travail.

L'optimisme est à la base de l'Humanisme, dont l'un des postulats les plus importants est la plasticité du réel. Si la réalité était immuable, notre connaissance et notre activité seraient entièrement paralysées.

Or, pour l'Humanisme, nous l'avons vu, la réalité est toujours modifiable et il dépend de nous de faire notre bonheur. « Pour nous, dit Schiller, la réalité est vraiment incomplète et c'est ce qui fait notre plus cher espoir; car cela veut dire que la réalité peut encore être refaite et

⁽¹⁾ Cf. la communication de M. ALNOTTA au Congrès des Sociétés philosophiques, Sorbonne, 1921, p. 128.

⁽²⁾ Schiller l'a signalé dans certains articles, notamment dans « Why Humanism? » et dans « Humanism » (*Ency. of Religion and Ethics* de Hastings, 1913).

réelles, mais qu'ils peuvent déterminer. Par là, nous nous rapprochons de la conception humaniste de la liberté. Car l'Humaniste veut établir la réalité du libre arbitre : la validité métaphysique du déterminisme, ainsi que le montre Schiller, est compatible avec une indétermination réelle, mais limitée. L'Humanisme aboutit ainsi à une conception de la liberté qui est moyen terme entre le déterminisme et la liberté morale.

La liberté, par ailleurs⁽¹⁾, est un postulat de la « construction » humaniste de la réalité. La liberté humaine, d'autre part, n'est pas nécessairement la seule liberté existante dans l'Univers. On peut, selon Schiller, attribuer à toutes les choses un certain degré d'indétermination : ainsi individualité, plasticité et liberté peuvent exister aussi dans le monde inorganique.

Le monde peut présenter aussi et a peut-être toujours présenté une certaine indétermination dont nous avons fait abstraction dans notre désir d'avoir un monde soumis davantage au déterminisme.

« En réalité, dit Schiller, une nature complètement « indéterminée » ne saurait convenir à notre monde. Mais, pour vivre dans celui-ci, il nous suffit d'un certain degré de plasticité et d'une intelligence susceptible d'apercevoir le moment où des adaptations meilleures sont possibles en modifiant nos réactions habituelles. Cette faculté constitue précisément l'essence de notre raison⁽²⁾. »

La plasticité de l'habitude n'est d'ailleurs pas opposée à l'idée de « loi ». La loi, considérée subjectivement, c'est-à-dire du point de vue du sujet connaissant, est la régularité, autrement dit, la possibilité de calculer : mais, envisagée objectivement, elle est simplement une habitude. Or, les habitudes peuvent changer et les lois sont susceptibles « d'évoluer » progressivement pour aboutir à un état de choses meilleur.

S'il en est ainsi, nous pourrions nous-mêmes intervenir dans l'évolution du monde. Nous pourrions pousser les êtres à développer leurs habitudes

(1) Cf. 3^e partie, chap. 1.

(2) On remarque ici la différence entre la théorie de Schiller et celle de Kant, par exemple. La théorie de Kant n'est pas une théorie de la liberté, mais un fatalisme du caractère ; ce caractère intelligible est immuable et il détermine toute la suite des actions de l'homme. Kant était, au fond, un pessimiste, qui croyait au mal radical. Schiller, par contre, paraît avoir une confiance inébranlable dans l'avenir de l'humanité.

Aussi voyons-nous Schiller s'opposer avec vigueur à une telle théorie, qui tend à rendre illusoire notre monde et l'activité humaine. C'est là la raison de sa défense de la liberté contre le déterminisme, de son insistance sur la réalité du changement, de son hostilité à la doctrine qui fait des individus et de leurs actes « des apparences » irréelles d'un Absolu hors du temps.

On connaît la théorie de William James sur la liberté. Schiller ne fait que la suivre, mais il en pousse plus loin les conséquences⁽¹⁾.

La difficulté du problème provient de l'opposition entre les deux postulats qui guident notre action : celui du déterminisme et celui de la liberté.

D'après le postulat scientifique du déterminisme, les événements sont déterminés par leurs antécédents, de telle façon qu'on puisse les prévoir avec certitude dès que ceux-ci sont connus.

D'après le postulat moral de la liberté, l'homme est responsable de ses actes et l'accomplissement du devoir est toujours possible malgré tous les obstacles.

Schiller essaie d'abord de montrer qu'au point de vue pragmatique la différence entre les deux théories tend à s'effacer.

Le partisan du libre arbitre agit conformément à sa croyance à la liberté; toutefois il doit également calculer et prévoir. Il affirme que l'indétermination est réelle dans la nature, mais il n'en est pas moins obligé de choisir après examen entre plusieurs alternatives.

Le déterministe a une confiance absolue dans le postulat scientifique, expression, pour lui, de la réalité; mais, en pratique, il le réduit à l'expression d'un pieux désir qui risque de n'être jamais satisfait. Il ne peut, en fait, déterminer le cours des événements que d'une manière très restreinte.

Le partisan du libre arbitre et le déterministe sont donc obligés d'admettre, dans le monde qui leur est connu, des contingences qui échappent à leurs calculs. L'un et l'autre agiront exactement de la même manière dans la pratique : ils sont placés devant des alternatives différentes et

⁽¹⁾ Cf. JAMES, *Dilemma of Determinism*, in *Will to believe*; SCHILLER, *Studies, Essay XVIII* : "Freedom". Cf. Hoernlé in *Mind*, oct., 1905, p. 462, 467.

On doit donc chercher la réalité ultime, non dans le passé, mais dans l'avenir ⁽¹⁾. Car elle doit satisfaire nos besoins et harmoniser notre expérience ⁽²⁾.

L'Humanisme ne veut pas se poser la question relative au commencement du processus cosmique. Une fois la perfection atteinte, l'Univers deviendra harmonieux et *un* et il oubliera son passé et avec lui ses souffrances. L'Humanisme, en attendant, se contentera de croire que la perfection peut être atteinte : « Our ultimate reality would have actually to establish the perfect harmony ⁽³⁾. »

« Si nous voulons, dit Schiller, envisager les possibilités d'harmonie, notre vouloir pourra être la première condition du succès. Mais si nous les rejurons comme des rêves de métaphysiciens, ces possibilités resteront des rêves et les conflits qui ruinent notre monde n'auront pas de fin ⁽⁴⁾. »

CHAPITRE II.

LA LIBERTÉ.

La conception humaniste relative à la nature de la vérité et de la réalité est grosse de conséquences : elle ne laisse aucune place aux théories qui ne mettent pas en valeur le processus selon lequel les intérêts humains s'acheminent vers leur satisfaction.

De la notion fondamentale de la « création de la réalité », *making of reality*, découlent en effet deux idées métaphysiques indispensables : celle du caractère incomplet de la réalité et celle de la liberté ou de l'indétermination déterminable.

Ces idées sont étroitement liées l'une à l'autre; elles sont également en opposition avec la conception absolutiste d'un Tout éternellement complet ou d'un monde entièrement déterminé.

⁽¹⁾ Cf. *Studies*, p. 436.

⁽²⁾ *Humanism*, p. 200-203.

⁽³⁾ *Humanism*, p. 202; cf. *Studies*, XIX, § 7; XII, § 12, *Humanism*, p. 212-219, 226; *Riddles*, chap. XII; *Personal Idealism*, p. 109.

⁽⁴⁾ *Humanism*, p. 227.

Schiller, à condition de ne pas expliquer le supérieur dans les termes de l'inférieur. Toutes ces conceptions reposeraient, en dernière analyse, sur des analogies humaines suggérées par notre expérience immédiate⁽¹⁾. Et ce ne seraient là que des formes de l'Humanisme, c'est-à-dire des tentatives faites pour rapprocher l'humain et le cosmique, de manière à nous permettre d'agir sur eux plus efficacement.

Il en résulte que nous créons vraiment la vérité avec des faits plastiques. Méthodologiquement, la plasticité des faits doit être regardée comme adéquate à nos besoins. Nous devons agir *comme si* le fait avait la flexibilité qui nous est nécessaire pour l'action. Mais cette règle méthodologique, ne supprime pas la stabilité du fait, toutes les fois que cette stabilité est nécessaire à notre activité. « Par l'audace et par l'étude, dit Schiller, nous pouvons rendre les choses plus plastiques que nous ne l'avons cru jusqu'ici »⁽²⁾.

Pourtant nous ne sommes pas des « créateurs » : nous ne tirons pas la réalité *ex nihilo*. Nous ne sommes pas les *seuls* agents au monde. Nous ne connaissons pas davantage dans quelle mesure d'autres agents de l'univers peuvent coopérer avec nous. Notre puissance est donc limitée.

Mais tous les agents de l'Univers sont dans un état d'interaction continue. Les aspects qui ne sont pas créés par nous peuvent être conçus comme le résultat de processus analogues à ceux à l'aide desquels nous construisons nous-mêmes la réalité.

Ainsi ce que nous reconnaissons comme des lois de la nature serait le résultat des interactions, causes d'un état d'indétermination initiale.

Mais sommes-nous obligés de croire à un « chaos primitif » d'où serait sorti le monde organisé? Non, répond Schiller⁽³⁾. Le chaos n'explique rien et toute la question est oisive : c'est vouloir savoir comment Dieu a créé le monde de rien et comment Dieu s'est créé lui-même de rien. Nous devons, il est vrai, admettre la réalité et la « création » sous la forme de la « nouveauté » qui, comme telle, surgit du néant. Mais cette sorte de création, dit Schiller, n'est jamais absolue et demeure immanente dans le processus de la connaissance⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ *Studies*, p. 444. — ⁽²⁾ Cf. *Ibid.*, p. 445 (résumée). — ⁽³⁾ *Logic for use*, p. 448; cf. *Riddles*, 4^e éd., p. 93. — ⁽⁴⁾ *Logic for use*, chap. xvi, § 6.

réalité en les traitant différemment ou même en attirant leur attention sur notre existence. Le fait d'être observé ou non, l'expression de nos sentiments, une déclaration d'amour, par exemple, ou une déclaration de guerre, changent souvent l'attitude de nos semblables. Les êtres sociaux sont si sensibles au fait de connaître ou d'être connus que les simples anticipations ou soupçons de notre connaissance peuvent modifier leur attitude⁽¹⁾. Bien des gens, par exemple, deviennent timides en présence de personnes étrangères, d'autres ont tendance à se faire valoir. Les uns et les autres se conduisent différemment selon qu'ils sont en public ou non. Car ils croient que notre connaissance n'est pas inactive; si elle était pure « contemplation », tout le monde y serait indifférent : un spectateur qui n'interviendrait jamais dans le cours des événements serait une quantité négligeable au même titre que les « dieux » d'Épicure ou les « Absolus » des métaphysiciens.

Cette sensibilité à la connaissance se trouve même dans le monde animal. Les animaux supérieurs sont ou bien chasseurs ou bien une proie; ils changent d'attitude en conséquence. On a fait l'expérience sur une taupe; elle a fait la morte deux fois en trois minutes, de deux manières différentes : prise dans la main elle s'est repliée sur elle-même; saisie par un crapaud elle a étendu ses pattes avec rigidité, de manière à ce que celui-ci la laisse de côté comme quelque chose de mauvais.

Les objets inanimés, si l'on étend cette conception de la sensibilité, sont, eux aussi, sensibles les uns aux autres. Une pierre n'est pas insensible aux autres pierres. Elle est attirée par chaque corps dans le monde physique et, entre autres, par nos corps à nous. La pierre répond, à sa manière, à notre façon de la manier. Pour que l'esprit soit vivant, dit Schiller, il n'est pas nécessaire de dénoncer la nature comme étant morte. Traitez-les différemment et ils se comportent différemment : cela est aussi vrai des pierres que des hommes⁽²⁾.

Mais si l'on veut voir dans cette conception quelque chose qui se rapproche de l'hylozoïsme ou du panpsychisme, cette hypothèse n'effraie pas

⁽¹⁾ Ces idées se rapprochent dans une certaine mesure de celles de M. Pierre Janet sur la psychologie de la conduite humaine (cf. ses cours au Collège de France en 1932-33 sur ce sujet).

⁽²⁾ *Logic for use*, p. 447.

notre activité intellectuelle. Le contenu de la réalité primaire ne peut avoir la valeur que nous appelons « vérité » que si nous l'acceptons par un « acte décisoire » de notre activité pratique⁽¹⁾. Cette acceptation ou « postulation », pour ainsi dire, a toujours le caractère d'un choix fait parmi des alternatives possibles. Aussi sommes-nous toujours libres, lorsqu'une hypothèse s'avère inadéquate, de recourir à une autre. Car les postulats sont des moyens nous permettant d'agir sur le réel et de dominer son cours. Le principe causal, par exemple, n'est ni une généralisation tirée de l'expérience, ni une vérité intuitive et évidente en elle-même; « c'est un postulat imaginé par nous pour agir sur la réalité et pour dominer le flux du changement »⁽²⁾.

Comment construisons-nous donc la réalité? De différentes manières, nous dit Schiller : d'abord en construisant des objets d'intérêt et de recherche, résultat d'un choix judicieux fait dans un tout plus grand; les réponses auxquelles nous aboutissons dépendent des questions que nous posons.

Là même où nous disons que nous avons « découvert » le réel, nous l'avons rendu réel en attirant sur lui notre attention. « Trouver » le réel n'exclut donc pas le fait de le « construire ». Aucun « fait » n'est tel qu'après avoir été accepté comme fait. Aussi l'homme crée-t-il par son choix et par son acte ce qu'il a trouvé. La découverte change notre attitude; le monde, par exemple, n'est plus ce qu'il était avant la découverte du radium⁽³⁾. Une vérité nouvelle n'est pas quelque chose de passif; elle éclaire notre vie. Nous agissons nous-mêmes sur notre connaissance et ainsi nous modifions la réalité. « Le développement de la connaissance, dit Schiller, est un développement de puissance efficiente en même temps que d'unité systématique⁽⁴⁾. » Nous avons une puissance réelle, bien que limitée, sur notre monde. Nous avons apporté, au cours des dix mille dernières années, de grands changements dans cette partie du monde qui nous concerne directement.

Nous créons aussi la réalité en étant capables de tirer du réel des réponses différentes. Nous vivons avec des êtres humains; nous créons la

⁽¹⁾ Cf. *Axioms as Postulates*, § 26 et 50. — ⁽²⁾ *Formal Logic*, p. 287; cf. *ibid.*, p. 298. — ⁽³⁾ *Logic for use*, p. 446. — ⁽⁴⁾ *Studies*, p. 179.

autre vérité. Vérité et réalité ne sont donc pas des choses fixées une fois pour toutes; ce sont des choses à réaliser. La construction de la vérité est par suite, en un sens, une construction de la réalité. En justifiant nos « prétentions à la vérité », nous découvrons des « réalités » que nous transformons par nos efforts cognitifs et nous prouvons ainsi que nos besoins et nos idéaux sont des forces réelles nous permettant de façonner notre monde⁽¹⁾. « Ce que nous croyons être les faits de la nature dépend de la conception que nous avons de ses lois. Inversement, si nous décidons que certains faits, regardés jusque-là comme indignes de foi, sont réellement des faits, nous modifions les lois établies et nous en créons de nouvelles⁽²⁾. »

De même que l'Humanisme considère la vérité initiale comme une simple « prétention à la vérité », sans avoir encore été confirmée par l'expérience, de même, il regarde la réalité initiale comme une simple virtualité, l'*ὄλν* de ce qui deviendra la réalité vraie.

Malgré notre tendance naturelle à nier le changement et la nouveauté, leur existence dans l'expérience est incontestable. De là découlent en logique, en métaphysique, en religion bien des conséquences. Notre univers est un monde dans lequel l'être n'est pas une quantité constante. Schiller insiste volontiers sur la réalité du changement et du temps⁽³⁾.

Il n'y a donc pas de vérité si valide ni de réalité si rigide, qu'elles ne puissent être améliorées selon nos besoins⁽⁴⁾. « La réalité coule », comme dit Bergson; « nous coulons avec elle et nous appelons vraie toute affirmation qui, en nous dirigeant à travers la réalité mouvante, nous donne prise sur elle et nous place dans de meilleures conditions pour agir⁽⁵⁾. »

Schiller, par ailleurs, dénonce l'absurdité métaphysique de la « notion d'un fait primitif »; il défend, par contre, la théorie d'après laquelle le « fait accompli » l'emporte logiquement sur le fait primitif, le dernier se ramenant à une possibilité du devenir. Ce qu'il appelle « réalité primaire », ce sont les données primitives fournissant les matériaux sur lesquels opère

⁽¹⁾ *Studies* : « The Making of reality », p. 425.

⁽²⁾ *Formal Logic*, p. 240; *ibid.*, p. 316-17.

⁽³⁾ Cf. SCHILLER, *Proceedings of the Aristotelian Society*, New Series, vol. XXII, 1922.

⁽⁴⁾ *Studies*, p. 433.

⁽⁵⁾ BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 275.

tout plus grand; b) le pouvoir de tirer du réel des réponses différentes; c) la sensibilité des êtres au fait de la connaissance. — Le monde humain. — Le monde animal. — Le monde inanimé. — Hylozoïsme et Panpsychisme. — Interaction des esprits dans l'univers. — L'hypothèse oisive d'un chaos primitif d'où serait sorti le monde. — La réalité ultime doit être cherchée, non dans le passé, mais dans l'avenir.

On a écrit fort justement : trouver une conception intermédiaire entre celle qui fait de la conscience une sorte d'aperception inerte de l'existence et celle d'après laquelle la conscience, dans une certaine mesure au moins, crée son propre contenu, est un des problèmes les plus urgents de la philosophie du temps présent⁽¹⁾. Cela est vrai entre autres du Pragmatisme de William James⁽²⁾ et l'est encore davantage de l'Humanisme de F. C. S. Schiller⁽³⁾.

Ce qu'il y a peut-être de plus caractéristique dans la philosophie de Schiller, c'est la conception qu'il se fait du rôle joué par l'activité subjective dans le développement de la connaissance⁽⁴⁾. Ainsi Henri Sturt a cru pouvoir retrouver chez Schiller « une ligne de pensée fichtéenne »⁽⁵⁾. Cette conception de Schiller est résumée dans l'affirmation que l'homme crée la *vérité* et par suite la *réalité*⁽⁶⁾.

La vérité implique une double action : elle n'est pas seulement vérité pour quelqu'un, elle est aussi vérité par rapport à quelque chose; elle implique donc à la fois un *sujet* connaissant et un *objet* connu; le processus de la connaissance révèle le dernier, alors qu'il instruit le premier. Le réel que nous connaissons progresse vers la vérité.

Le sens commun semble croire à l'existence de certaines choses que ne modifie pas notre connaissance. Or, Schiller s'écarte sur ce point de cette métaphysique réaliste.

Le point de départ de la théorie pragmatique de la connaissance n'est pas l'opposition de la *vérité* et de la *réalité*. La réalité se développe au fur et à mesure de la construction de la vérité⁽⁷⁾. Cette théorie n'admet que des passages continus de « l'hypothèse » au « fait » et d'une vérité à une

⁽¹⁾ FOSTER, *English Philosophy*, p. 207. — ⁽²⁾ Cf. JAMES, *Pragmatism*, p. 251-57. — ⁽³⁾ Cf. SCHILLER, *Studies*, Essay XIX. — ⁽⁴⁾ Cf. STURT in *Mind*, octobre 1907, p. 579 et suiv. — ⁽⁵⁾ HENRY STURT, *Idola Theatri*, p. 143-144. — ⁽⁶⁾ Voir, *inter alia*, p. 194-312. — ⁽⁷⁾ Cf. *Studies*, Essays VII et VIII.

TROISIÈME PARTIE.

L'HUMANISME COMME MÉTAPHYSIQUE.

L'Humanisme s'est longtemps tenu à l'écart de la métaphysique. Il voulait être, tout d'abord, nous l'avons vu, strictement épistémologique: car la métaphysique n'était-elle pas au-dessus de ses forces? On peut très bien, d'ailleurs, être pragmatiste sans s'élever du Pragmatisme qui essaie de résoudre les problèmes de la connaissance humaine à un système métaphysique sur la réalité en soi.

Or, nous allons voir que l'Humanisme, par ses thèses principales et par leurs conséquences, dépasse le domaine de la construction cognitive de la réalité et aboutit finalement à une métaphysique: mais cette métaphysique sera toujours concrète. Car l'Humanisme rejette la notion de la réalité - en soi -, qui est en dehors de l'expérience. Notre expérience personnelle est le point de départ de nos recherches. « Toute expérience immédiate est, comme telle, réelle, et aucune réalité dernière ne peut être atteinte si l'on ne s'appuie sur cette base ⁽¹⁾. » Mais cette expérience immédiate est fragmentaire. Elle ne projette pas assez de lumière et ses directives sont insuffisantes pour l'action. Force nous est donc de recourir aussi à des expériences antérieures pour les transformer et les interpréter par des déductions.

CHAPITRE PREMIER.

L'HOMME CRÉE SON UNIVERS.

SOMMAIRE :

Rôle de l'activité subjective dans le développement de la connaissance. — L'homme crée la vérité et, par suite, la réalité. — Sujet et objet dans la connaissance. — Réalité du changement. — Les lois comme postulats pour agir sur le réel. — Différentes manières dont la réalité est créée : a) le choix de ce qui nous intéresse dans un

⁽¹⁾ *Humanism*, p. 192.

question des conséquences relatives à une prétention à la vérité. La valeur des conséquences entre, naturellement, en ligne de compte. Mais il n'est pas nécessaire de dire que les conséquences doivent être bonnes ou « pratiques » : toutes les conséquences, même les plus théoriques, finissent par devenir « pratiques » et par modifier notre action.

On sait par ailleurs que les questions de « convenance » (*relevance*) et de choix prêtent à discussion. Mais la vérité n'a rien à craindre du doute et de la critique, qui sont inséparables de sa recherche. Quand nous agissons, nous devons souvent le faire comme si nous n'avions aucun doute.

L'Humanisme aboutit ainsi à une théorie originale de la vérité en rejetant toute idée de vérité absolue. Vérités et erreurs sont les unes et les autres au service de l'homme; leur naissance et leur fonction n'ont rien de mystérieux ni d'illégitime. Bref Schiller, comme jadis Socrate, fait descendre du ciel la vérité pour la faire vivre au milieu des hommes.

en effet, dès que l'on cherche à établir le rapport qui existe entre la vérité d'une doctrine et son utilité.

Pour éviter cette confusion, les Pragmatistes ont immédiatement adopté une classification des « prétentions à la vérité » (*truth-claims*) qui exclut l'identité de la vérité et de l'utilité. Il est évident de plus, que toute recherche de la vérité tend à vérifier une « prétention à la vérité », à répondre à une question qui présente un intérêt. Il faut donc interpréter l'utilité dans son sens le plus large : *est utile tout moyen employé en vue d'une fin quelconque*. La *République* de Platon, en ce sens, est le plan de vie le plus « utilitaire » qui existe : car dans sa cité idéale, tous les actes des citoyens sont des moyens employés en vue d'une fin suprême : le Bien.

On connaît la distinction établie par Schiller entre la prétention qui peut ou non être vraie et la vérité proprement dite, c'est-à-dire postérieure à sa vérification.

La classification des « prétentions à la vérité » distingue : a) les vérités; b) les erreurs; c) les fictions; d) les mensonges; e) les hypothèses méthodologiques; f) les postulats; g) les axiomes; et h) les plaisanteries.

Il est impossible de convertir sous la forme « tout ce qui est utile est vrai » la proposition initiale : « toutes les vérités sont utiles », car les « prétentions à la vérité » sont utiles, chacune, à leur manière⁽¹⁾.

Toutefois, on peut définir la vérité : « Ce qu'il est le meilleur (de penser) à un moment donné »; et cette définition a l'avantage d'être liée aux idées de valeur, de choix, et de progrès de la connaissance.

IV. LA VÉRITÉ D'UNE PROPOSITION DÉPEND DES CONSÉQUENCES DE L'ACTE QUI CONSISTE À L'ACCEPTER COMME VRAIE.

La valeur de cette formule est moins dans ce qu'elle affirme que dans ce qu'elle nie. En insistant sur la vérification empirique des « prétentions » au moyen de leurs conséquences, elle nie toute les théories *a priori* ainsi que les théories « intuitionnistes » de la vérité. Toutefois, de même que la formule de l'utilité de la vérité, cette formule n'est pas explicite sur la

(1) La fausse conversion de la proposition pragmatiste : « Toute vérité est utile », a été soutenue, semble-t-il, par G. E. Moore; mais Schiller l'a réfutée dès l'abord dans son *Humanism* (1903), p. 38.

avec les pragmatistes sur ce point⁽¹⁾. La pensée est toujours inséparable de l'action⁽²⁾. La vérité humaine, Schiller ne cesse de le répéter, dépend de notre volonté d'agir, de nos besoins et de nos intentions⁽³⁾. L'intelligence humaine dirige toujours ses efforts vers un but pratique. Les théoriciens intellectualistes d'un intellect « purement théorique » le reconnaissent d'ailleurs implicitement. Les Idées de Platon, par exemple, ignorent l'individuel⁽⁴⁾ et ne vivent pas avec le sensible. Le Dieu d'Aristote, lui aussi, est trop parfait pour contempler un monde imparfait. N'est-ce pas là une preuve qu'on est obligé de voir dans « l'intellect pur » quelque chose de « divin », puisqu'évidemment il ne peut être quelque chose « d'humain »⁽⁵⁾ ?

Psychologiquement parlant, il n'y a pas de recherche « désintéressée ». Toute recherche est un acte de volonté et semble être inspirée par un intérêt, fût-ce un intérêt de simple curiosité. Une pensée pure ne serait alors qu'un jeu : mais un jeu même. il est vrai, a son utilité du point de vue biologique et sociologique⁽⁶⁾. Si l'on entend par « pratique », « tout ce qui a rapport à la vie », non seulement il n'y a aucune opposition entre la « théorie » et la « pratique », mais nos pensées et nos actions doivent être pratiques.

III. LA VÉRITÉ EST UNE « PRÉTENTION À LA VÉRITÉ »

(TRUTH-CLAIM) QUI EST EFFICACE (THAT WORKS).

Dire que toute vérité est utile ne signifie pas que tout ce qui est utile est vrai. Schiller dénonce l'erreur des adversaires du Pragmatisme qui l'ont mal compris sur ce point. Selon lui, les rapports de la vérité et de l'utilité sont très complexes. Bien des questions importantes se posent,

⁽¹⁾ Cf. *Mind*, XIII, p. 309, note.

⁽²⁾ Cf. *Why Humanism? Contemporary British Philosophy*, p. 394.

⁽³⁾ Stout le dit très justement : « A person cannot be right or wrong without reference to some interest or purpose » (cf. *Personal Idealism*, p. 10).

⁽⁴⁾ Cf. *Théétète*, p. 209.

⁽⁵⁾ Cf. *Logic for us*, p. 156.

⁽⁶⁾ La question vient d'être étudiée précisément, en ce qui concerne l'enfant, par M. André Rey, dans son livre : *L'intelligence pratique chez l'enfant*, 1935.

raie, mais *belle* et *bonne*. Inversement les termes logiques sont appliqués aux jugements moraux et esthétiques : un *faux* ami est celui qui ne vous veut pas de *bien*; une statue n'est *belle* que si ses proportions sont *raies*⁽¹⁾.

b) En concevant la vérité comme une valeur, nous nous posons la question : valeur *positive* ou valeur *négative*? Nous indiquons par là notre besoin de distinguer ce qui est réellement vrai de ce qui a l'air seulement d'être vrai.

c) Nous pouvons ainsi lier entre elles des sciences de valeur et combler le fossé qui les sépare des sciences de fait. Car, en réalité, un fait n'est qu'une valeur cachée.² Les oppositions entre le « fait » et la « valeur », entre la « reconnaissance de fait » et le « jugement de valeur », l'antithèse entre la réalité « objective » et le jugement « subjectif » ne sont donc qu'apparentes⁽³⁾.

d) Enfin la notion de valeur s'applique à notre activité dans toutes ses manifestations. Si le vrai est une valeur et si toutes les valeurs n'existent que par rapport à une valeur suprême, « le Bien », nous aurons, théoriquement du moins, fait un grand pas vers la réalisation de l'idéal platonicien, celui d'une réalité subordonnée elle-même à l'idée du Bien.

On peut résumer cet aspect de valeur qui représente la vérité en disant : *le vrai est toujours bon à croire*.

II. LA VÉRITÉ EST LA SATISFACTION D'UNE FIN COGNITIVE.

Cette définition, d'après Schiller, humanise la vérité. Toute forme d'activité dépend du but que nous visons et est inséparable des autres formes de notre activité. Ainsi que l'ont montré Dewey et Sidgwick, toutes recherches commençant par une question et tout jugement est la réponse à une question posée. La notion de *pensée pure* n'est pas un fait de connaissance : c'est une fiction des logiciens. Bradley lui-même est d'accord

⁽¹⁾ Cf. A. LALANDE, *Le parallélisme formel des sciences normatives*. Congrès de Bologne de 1911; *Revue de Mét.*, juillet 1911.

⁽²⁾ *Logic for use*, chap. III, § 3.

⁽³⁾ Cf. SCHILLER, *Reality, Fact and Value* (Communication au Congrès des Sociétés philosophiques), Sorbonne, 1921, p. 119 et suiv.

et par conséquent dominer le flux déconcertant des hommes et des choses — il est d'une importance vitale de savoir toujours « découvrir la vérité » sur lui-même et sur les autres.

On comprend dès lors que l'humanisme à qui n'échappent ni l'importance vitale du problème de la vérité, ni la nécessité de distinguer le vrai du faux et de juger les propositions qui ont la prétention d'être vraies, ait tenté, lui aussi, une théorie de la vérité.

Il définit la vérité de la manière suivante :

- a) formellement, elle est une valeur logique;
- b) psychologiquement, elle est la satisfaction d'une fin cognitive;
- c) matériellement, elle est une prétention à la vérité (*truth-claim*) qui réussit, qui joue bien son rôle, « that works »;
- d) empiriquement, la vérité d'une proposition dépend des conséquences de l'acte par lequel on l'accepte comme vraie⁽¹⁾.

I. LA VÉRITÉ EST UNE VALEUR.

La vérité et l'erreur, selon l'Humanisme, sont des *valeurs*, au même titre que le plaisir et la douleur, le bien et le mal, la beauté et la laideur, le « légitime » (*right*) et « illégitime » (*wrong*), peut-être même le réel et l'irréel⁽²⁾.

La connaissance est toujours accompagnée de jugements de valeur; il y a des idées plus vraies que d'autres, comme il y a des actions meilleures que d'autres; il y a par suite une hiérarchie des vérités. Dans le processus de la connaissance, nous examinons les alternatives qui se présentent à nous et les jugeons bonnes ou mauvaises, suivant le but que nous visons. Bref, connaître (*knowing*) est essentiellement un processus téléologique, qui tend à une fin regardée comme souhaitable.

Le fait de classer la vérité avec d'autres valeurs, esthétiques et éthiques, offre de nombreux avantages :

- a) Ainsi s'explique dans le langage la substitution des termes de valeur les uns aux autres. On dit d'une preuve logique, non seulement qu'elle est

⁽¹⁾ Cf. *Logic for use*, chap. viii.

⁽²⁾ Cf. Olivier C. QUICK, *The humanist theory of value* (*Mind*, avril 1910). J. J. GOUAN, dans sa *Philosophie de la religion*, établit la correspondance de l'héroïsme moral, du sublime esthétique et de l'incoordonnable logique.

développent dans l'intérêt de la vie, et si elles sont parfois inconscientes, ce n'est là qu'un point secondaire dans leur évolution. Elles ne nous sont pas imposées du dehors par une sorte de « nécessité extérieure ». C'est là le fond même, comme nous le verrons plus loin⁽¹⁾, de la doctrine humaniste, qui ne cesse d'affirmer la liberté et la réalité de nos actions.

Nous ne sommes pas des esclaves d'une puissance extérieure à nous, et notre volonté constructive peut, dans une large mesure, modifier le milieu où nous vivons. La « sélection naturelle » n'est pas un principe créateur : elle n'est, en aucun sens, une explication adéquate de la croyance. « La meilleure interprétation de la sélection naturelle est celle qui voit en elle un mécanisme pur et simple, autrement dit, un moyen d'adapter une vérité déjà existante au changement perpétuel de la réalité. »

Le vrai n'est donc ni l'acceptation ni la reproduction d'une donnée qui s'impose, mais le produit d'une sélection active, une « modification » effective du réel. Nous sommes donc libres de « choisir » notre croyance, et de croire que nous sommes des joueurs et non pas simplement des pions sur l'échiquier de l'univers.

CHAPITRE IV.

LA THÉORIE HUMANISTE DE LA VÉRITÉ.

SOMMAIRE :

Quatre manières de définir la vérité :

- a) Elle est une valeur;
- b) Elle est la satisfaction d'une fin cognitive;
- c) Elle est une prétention (*claim*) qui réussit;
- d) La vérité d'une proposition dépend des conséquences de l'acte par lequel on l'accepte comme vraie.

La question de la vérité qui, dès l'aurore de la pensée humaine, a été débattue tour à tour par les religions et par les philosophies, devait tout d'abord être une question pratique. Car pour celui qui veut, en quelque sorte, vivre en harmonie avec le monde, qui veut, somme toute, réussir

⁽¹⁾ Voir 3^e partie, chap. 1 et 2.

Une croyance entière peut devenir « une demi-croyance », soit parce qu'elle n'offre plus d'intérêt, soit parce que l'esprit se détourne d'elle. Les demi-croyances se trouvent surtout dans la religion, où le rôle joué par l'autorité est si important. La croyance à une vie future est normalement, d'après Schiller, une demi-croyance : l'homme songe très rarement à la mort ou à l'immortalité de l'âme.

Il en est tout autrement des « croyances malhonnêtes ». Ici la prétention à la vérité est sans fondement. Les croyances malhonnêtes sont entretenues sous le prétexte que les gens ont intérêt à penser d'une certaine manière plutôt que de telle autre. Ainsi « la politique, dit Schiller, semble encore être l'art de duper les gens plutôt que de les intimider »⁽¹⁾.

Ce qu'on appelle « fictions scientifiques » représente des hypothèses avec lesquelles il est plus commode de raisonner qu'avec les faits eux-mêmes⁽²⁾. Traités comme hypothèses, elles peuvent remplir une fonction importante.

L'idée de « volonté de croire » a été parfois injustement critiquée. Elle aboutirait, a-t-on dit, à ce fait qu'un individu peut rendre vraie une croyance simplement en l'admettant et en agissant comme si elle était une certitude. Le chapitre que Schiller consacre à cette question aide à dissiper ce malentendu. Bien que la « volonté de croire » soit un fait psychologique prépondérant, il ne s'ensuit pas que nos croyances soient entièrement volitionnelles. La volonté de croire doit être inséparable de la « volonté de connaître »⁽³⁾. Et si la vérité d'une croyance est prouvée par la volonté durable d'agir en accord avec elle, il n'en est pas moins vrai que ce n'est pas l'unique critère.

Schiller insiste sur le caractère subjectif et actif de nos croyances, et il souligne la nécessité de les étudier en dernière analyse du point de vue biologique, en voyant en elles des réactions vitales. Les croyances se

⁽¹⁾ *Problems of belief*, p. 80. « Politics for the moment still seems to be the art of fooling the people rather than of bullying it. »

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 91.

⁽³⁾ Cf. FOSTER, *English Philosophy*, p. 178 : « Knowledge and will are complementary and equally indispensable aspects of consciousness. Knowledge always involves an act of attention which depends on some interest or expresses some attitude... It does not seem anyway possible, therefore, to suppress either the cognitive or the volitional aspect of experience, but only to seek for some way of relating them. »

résolu que si le philosophe, pénétré de l'esprit humaniste, rattache la croyance à l'action et voit dans la vérité une croyance validée par ses conséquences pratiques. Nous ne pouvons vivre ni penser du tout sans une certaine croyance à quelque degré que ce soit. C'est que la foi, dit James, équivaut à une hypothèse de travail⁽¹⁾.

La certitude peut être pratique, intuitive ou morale. Mais la plupart de nos certitudes ne possèdent nullement le caractère assigné aux croyances logiques : on les explique adéquatement, dit Schiller, par des causes psychologiques. Le plus souvent les croyances ne reposent pas sur des raisons, encore moins sur les raisons qu'on en donne; les croyances, même les plus rationnelles, restent encore discutables.

Schiller attire l'attention sur le *doute*, considéré comme une condition du progrès : car le doute doit avoir une base positive et aussi un but positif; c'est par là d'ailleurs qu'il devient utile.

Entre les deux extrêmes, la croyance (*belief*) et la « non-croyance » (*disbelief*), Schiller place les « croyances implicites » (*implicit beliefs*), les « croyances contestables » (*debatable beliefs*), les « demi-croyances » (*half-beliefs*), les « croyances malhonnêtes » (*dishonest beliefs*) et les fictions de la croyance (*make belief and fiction*): et il fait à ce sujet des remarques psychologiques intéressantes.

Les « croyances implicites » ne sont pas normalement avouées ou discutées. Les croyances qui forment la base de notre amour-propre sont d'ordinaire implicites. Il est possible que nous ne nous en rendions pas clairement compte. « L'égoïste, par exemple, peut très bien être surpris de s'entendre reprocher son égoïsme, l'homme vaniteux sa vanité, l'homme malhonnête ses escroqueries⁽²⁾. » Quant aux croyances intellectuelles, elles ne sont pas d'ordinaire implicites.

Par opposition aux croyances implicites, les « croyances contestables » sont « adoptées sciemment et peuvent être défendues rationnellement »⁽³⁾. Les discussions, les persécutions même, ne les empêchent pas de se fortifier.

⁽¹⁾ *The Will to believe*, p. 95.

⁽²⁾ *Problems of belief*, p. 32. « The selfish man will be genuinely surprised to hear himself reproached with selfishness, the vain man with vanity and the dishonest man with sharp practice. »

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 52. « ... are consciously held and can be intelligently defended. »

cette conception a beaucoup nui à la théorie de l'induction, comme a nui à celle de la déduction la coutume de négliger l'étude de la signification des mots (*meaning*)⁽¹⁾.

La logique doit donc renoncer à inclure en elle tous les processus de pensée; elle ne peut étudier que les processus de choix et de volition caractéristiques de notre esprit.

La notion de « convenance » (*relevance*) suppose toujours un but et fait ainsi partie intégrante d'une logique humaniste qui affirme le caractère téléologique de notre pensée.

CHAPITRE III.

LA CROYANCE.

SOMMAIRE :

Nature de la croyance. — Croyances implicites, contestables; demi-croyances; croyances malhonnêtes; illusions de la croyance. — La volonté de croire. — Caractère actif et subjectif des croyances; sélection active du réel.

Le problème de la croyance, d'après Schiller, est à la frontière de la psychologie et de la logique; on peut donc le traiter de l'un ou de l'autre point de vue.

Dans les sept premiers chapitres de ses *Problems of belief*, Schiller s'occupe principalement des aspects psychologiques du problème; dans les cinq derniers, il étudie les aspects logiques, y compris les moyens d'examiner la valeur d'une croyance, sa validité et son rapport avec la vérité.

Dans son chapitre sur « la nature de la croyance », Schiller insiste sur le caractère actif et non pas cognitif de la croyance.

« La croyance, dit l'auteur, est une attitude spirituelle d'accueil que nous adoptons à l'égard de ce que nous tenons pour la vérité⁽²⁾. » Elle relève donc, évidemment de notre nature entière et non de l'intellect pur. Le problème logique de la croyance ne peut être correctement posé et

⁽¹⁾ *Logic for use*, p. 90.

⁽²⁾ *Problems of belief*, p. 14 : « A spiritual attitude of welcome which we assume towards what we take to be a truth. »

nous « intéresse » d'une manière ou d'une autre. La *relevance* d'une question implique donc sa valeur par rapport à un but humain ⁽¹⁾.

La tentative de la logique formelle d'embrasser dans un jugement unique le « tout », dans toutes ses manifestations, est chose vaine. Nous ne pensons et n'agissons jamais utilement, à moins de concentrer notre attention sur des points précis. Il est impossible de saisir l'univers entier dans toute sa complexité et de l'enfermer dans une formule unique ⁽²⁾. La pensée est obligée de choisir : elle choisit ce qui l'intéresse (*is relevant*), ce qui lui est utile, et elle néglige tout le reste ⁽³⁾; aussi un jugement exprime-t-il seulement ce qui mérite d'être retenu, par son intérêt et son utilité. « Nous ne désirons pas connaître la vérité entière, mais seulement ce qui en elle nous intéresse et répond aux questions que nous nous posons ⁽⁴⁾. » Une vérité absolue et unique est impossible à atteindre.

La fécondité de la science s'explique en grande partie, par son recours constant à ce principe de convenance (*relevance*). La méconnaissance de

⁽¹⁾ Cf. *Logic for use*, chap. v, p. 75 et suiv. Il est difficile de trouver en français un équivalent exact du terme anglais « relevance ». L'anglais semble d'ailleurs être la seule langue pourvue d'un vocabulaire complet et assez adéquat à l'expression de cette notion. Les différentes langues emploient diverses expressions telles que « nihil ad rem », « mal à propos », « unwesentlich », « it does not matter », qui sont bien caractéristiques à cet égard. Un jour le pape Benoît XV demandait à un évêque français des nouvelles de son clergé : « Je n'ai que des éloges à en faire, dit le prélat; pourtant beaucoup de mes curés mettent une certaine résistance à adopter la prononciation romaine du latin comme je le leur demande. — Mon cher seigneur, répondit le pape, *res est minimi momenti*. » Les logiciens eux-mêmes se servent de cette notion d'importance (*relevance*) bien que le terme n'ait pas encore trouvé sa place dans les dictionnaires de Philosophie : il ne figure ni dans *Baldwin's Dictionary*, ni dans le *Vocabulaire* de M. Lalande.

⁽²⁾ *Logic for use*, p. 87. Comme le dit aussi Émile Boutroux, « l'histoire est nécessairement un choix parmi les faits donnés. L'historien se propose de vouer à l'oubli et de replonger dans le néant les faits dénués de portée, d'intérêt, de valeur, pour dégager et revêtir d'immortalité les faits significatifs, instructifs, réellement dignes de demeurer dans la mémoire des hommes ». *Bibliothèque du Congrès international de Philosophie*, IV (1909), p. 2-3.

⁽³⁾ Cf. William JAMES, *The Will to believe*, p. 219 : « The human mind is essentially partial. It can be efficient at all only by picking out what to attend to, and ignoring everything else by narrowing its point of view... It is, then, a necessity laid upon us as human beings to limit our view... »

⁽⁴⁾ SCHILLER, *Mind*, janv. 1912 : « Relevance », p. 153-166.

La logique de Schiller cherche à établir la valeur exacte de la connaissance réelle (*the systematic evaluation of actual knowing*)⁽¹⁾. Si elle juge les diverses prétentions à la vérité (*truth-claims*), elle ne dicte pas pour autant aux sciences une loi *a priori* : c'est toujours à titre de conseil qu'elle formule son avis⁽²⁾.

La « signification (*meaning*) », dit Schiller, est l'un des problèmes les moins étudiés en logique et en psychologie⁽³⁾. Le sens est pourtant un postulat naturel de la vie et de l'intelligibilité; si le cours des événements n'avait pas pour nous un sens, et s'il ne nous permettait pas de prévoir l'avenir, nous ne pourrions pas nous y adapter. *Le monde a un sens*, est un postulat de notre activité pratique et non une « nécessité de la pensée »⁽⁴⁾.

La logique formelle, on l'a vu, néglige le sens réel pour lui substituer le sens verbal. C'est sacrifier la proie pour l'ombre. Car le sens réel est toujours personnel et le sens verbal n'est qu'une abstraction, et par conséquent, un sens potentiel, relatif à l'usage qu'on en fait : la signification est, pour ainsi dire, *ouverte*, et elle appelle des précisions à venir.

La logique formelle a tort de considérer le « principe de contradiction » comme un critère infailible de la vérité. La contradiction peut être simplement verbale et indiquer que l'on n'a pas suffisamment apporté d'attention à être plus explicite. Tout au plus elle peut être une confusion dans la pensée qui n'a pas trouvé une expression adéquate⁽⁵⁾.

La clef de voûte de la logique humaniste est la notion de « *relevance* » (convenance, rapport, importance) dont le rôle est si important dans les fonctions intellectuelles. La « convenance » indique le rapport, au point de vue subjectif, entre le sujet pensant et son objet. C'est en quelque sorte « l'importance » que nous accordons à la chose pensée en tant qu'elle

⁽¹⁾ *Logic for use*, p. 23.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 45.

⁽³⁾ SCHILLER, *Mind*, 1921, p. 185. Le terme même de « *Meaning* », dit Schiller, « proved to be a word which cannot be rendered by any single equivalent in French or German and which never occurred in the index of any intellectualist logic » (*Proceedings of the 7th Intern. Congress of Philosophy*, Oxford 1930, p. 321).

⁽⁴⁾ *Logic for use*, p. 67.

⁽⁵⁾ *Logic for use*, p. 73-74.

La logique de Schiller est une logique «volontariste» et s'oppose aux logiques classiques, qui, à l'en croire, ont été purement rationalistes.

Son «volontarisme» humanise la logique et reconnaît le caractère actif, téléologique et personnel de toute pensée réelle⁽¹⁾. Tout en tendant à supprimer le rationalisme logique, le «volontarisme» humaniste n'est pas cependant l'ennemi de la raison. Il l'étudie dans sa libre activité et non pas, comme dit Schiller, *in vitro*, «morte et conservée en bocal dans de l'alcool» (*dead bottled up and preserved in spirits*)⁽²⁾. Le terme «volonté» pour l'Humanisme, n'a donc rien de métaphysique, comme chez Schopenhauer : il indique simplement un caractère essentiel de la vie humaine, c'est-à-dire l'aspect actif de notre nature, aspect injustement méconnu par le rationalisme.

Tout jugement réel est un acte humain et personnel qui fait partie d'un enchaînement de pensées, nées dans un *esprit individuel* à un moment donné et en un lieu particulier. Un certain *intérêt* ou une nécessité quelconque le font naître. Il est inséparable de certains états émotifs et tend à un *but* précis. La pensée *choisit* les moyens pour y réussir et court le risque, en faisant ce choix, de commettre des erreurs. Il lui faut examiner la valeur de certaines idées, répondre aux questions qui se posent, finalement se décider. Tout jugement a des antécédents psychologiques divers et il est lié, lui aussi, aux jugements à venir⁽³⁾. Il est inséparable par ailleurs, de la personnalité de celui qui le formule. Enfin il a une certaine valeur : car pour celui qui l'exprime, il est le meilleur et le plus adéquat dans le cas présent.

Tels sont les caractères de tout jugement réel. Or, la logique formelle, nous l'avons vu, le dépersonnalise et le déshumanise, au point qu'il «ne peut se rencontrer, ni certainement sur terre, ni probablement au ciel»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Logic for use*, p. vi, 444.

⁽²⁾ SCHILLER, *Why Humanism?* in *Contemporary British Philosophy*, edited by Muirhead (first series), 1924, p. 396.

⁽³⁾ Cf. *Formal Logic*, p. 9 : «In actual fact, dit Schiller, logical assertion grows up in the jungle of wishes, desires, emotions, questions, commands, imaginations, hopes and fears, which constitutes the psychic life of every living person. In real life, logical assertion is intimately bound up with its context. It is either the answer to or the raising of a question, and so an integral part of a larger process».

⁽⁴⁾ *Why Humanism?* p. 392.

La position de la logique traditionnelle n'est donc pas nette : ou bien elle reste fidèle à son formalisme et devient franchement symbolique, et c'est là une voie où peu de logiciens sont prêts à s'engager; ou bien elle doit renoncer à ces abstractions, et elle cesse alors d'être formelle. C'est ce que propose Schiller : nous allons examiner cette tentative dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.

LA LOGIQUE HUMANISTE.

SOMMAIRE :

Logique volontariste; caractère actif, téléologique et personnel de la pensée. — Psychologie de l'esprit pensant. — La signification. — Le principe de convenance, son importance.

Le chapitre précédent nous présente le réquisitoire de Schiller contre la logique formelle. Cette logique purement intellectualiste est enfantine : ses concepts n'ont jamais été pensés en fait, ils ne sauraient jamais l'être. C'est l'opposition de la vérité et de la vie, le divorce entre la théorie et la pratique.

Or, il est possible d'avoir une logique nouvelle, non pas simple discipline, mais théorie de la pensée réelle et gardant contact avec la science de la vie pratique⁽¹⁾.

Lors de la publication de la *Formal Logic* (1912) on souhaitait voir Schiller donner un exposé de la logique au point de vue humaniste⁽²⁾. Il fallut attendre jusqu'en 1929, année où il publia la *Logic for use*⁽³⁾.

⁽¹⁾ *Formal Logic*, Pref. XIV.

⁽²⁾ M. HOSANLÉ, dans son compte rendu de la *Formal Logic*, a exprimé ce désir en ces termes : « Now we look to Dr. Schiller as the foremost representative of the pragmatic movement to give us that systematic presentment of logic from the Pragmatic Humanist stand-point, for which no one is better qualified than he » (cf. *Mind*, janv. 1913, p. 111).

⁽³⁾ Schiller, depuis sa *Formal Logic*, avait cependant publié de nombreux articles, notamment dans *Mind* et *Proceedings*, sur différentes questions de la logique humaniste.

sacrifier à la fois à Dieu et à Mammon; l'expérience scientifique n'est pas passive. Poussée par des intérêts, la pensée introduit dans le chaos de nos sensations⁽¹⁾ l'ordre qui semble le plus utile aux fins qu'elle se propose; elle progresse même au prix d'illogismes et elle représente ainsi le triomphe de l'esprit d'invention et de souple création sur le formalisme étroit et mécanique de la logique formelle enseignée pendant plus de deux mille ans.

Mais, remarquons-le, l'accusation de formalisme n'atteint pas seulement la logique formelle au sens strict, mais aussi toutes les logiques courantes : métaphysiques, mathématiques, ou symboliques; qu'elles parlent de « propositions » ou de « jugements » ou qu'elles s'appuient sur la métaphysique, elles sont intellectualistes⁽²⁾ : elles ne tiennent pas compte de la psychologie, elles négligent le *sens* des propositions et elles oublient le caractère téléologique du processus de la pensée.

Schiller paraît avoir réussi à montrer les défauts de ce formalisme⁽³⁾ qui isole la logique de la réalité et lui enlève ainsi toute valeur théorique et toute portée pratique⁽⁴⁾.

D'après Schiller, la logique symbolique est celle qui montre le mieux les défauts du formalisme⁽⁵⁾. Les logiciens qui recherchent l'exactitude dans les symboles doivent d'ailleurs se rendre compte que les symboles ne peuvent pas être plus exacts que les mots qu'ils représentent et que le sens des mots varie selon les moments et les individus.

Quant à la logistique, elle est simplement un jeu d'esprit; l'idéal de Bertrand Russell et des logisticiens — à chaque idée un signe — rendrait ces signes mêmes inintelligibles et inutiles : une langue d'*ἄπαξ λεγόμενα* serait incompréhensible⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ *Formal Logic*, p. 285.

⁽²⁾ Cf. *Formal Logic*, Préf. à la 2^e édition, p. viii; cf. A. SENECA dans *Mind*, juillet 1930, p. 402.

⁽³⁾ Cf. HORNÉ, dans *Mind*, janv. 1913, p. 106 et suiv.

⁽⁴⁾ Schiller, dans la conclusion de son livre, déclare que la logique formelle n'est qu'un simple jeu d'esprit, « an unmeaning pseudo-science ».

⁽⁵⁾ Cf. *Formal Logic*, p. 390-391.

⁽⁶⁾ Cf. SCHILLER, *How is exactness possible?* C. R. des Congrès de Philosophie de Prague et de Cracovie par M. PARON, *Revue de Métaphysique*, janv. 1935.

correcta d'un raisonnement réel, il forme soit une pétition de principe, soit une tautologie, tout en conservant « une fonction critique importante »⁽¹⁾. Tout le mécanisme du syllogisme repose sur l'identité du moyen terme dans les deux prémisses. Mais cette identité, dit Schiller, n'est nullement réelle : elle dépend du contexte psychologique de chaque prémisses⁽²⁾.

Là encore la logique opère sur des mots sans tenir compte des *nuances* de pensée qu'ils recouvrent. Les logiciens parlent de « lois », qu'ils énoncent comme des règles de tout jugement, telles que les lois d'identité, de contradiction et du tiers exclu. En quel sens peut-on les appeler des lois ? Si ce sont des lois nécessaires dérivant de la nature, comment peut-on les transgresser ? Et si ce sont des règles auxquelles toutes les pensées doivent se soumettre, quel est le fondement de cette obligation ? Pourquoi ces règles et non pas d'autres ?⁽³⁾.

Les principes ne rentrent, d'après Schiller, dans aucune de ces deux catégories. Ces prétendues lois sont en réalité des *postulats*, acceptés par la raison⁽⁴⁾.

Selon le principe d'identité par exemple, A sera considéré comme pratiquement identique à A', en dépit des différences révélées par une seconde expérience, parce que ces différences ne sont pas intéressantes (*relevant*) dans le cas considéré. On en peut dire autant des autres principes⁽⁵⁾.

Les logiciens ont essayé d'expliquer formellement l'induction ; ils l'ont représentée soit d'après Aristote comme une extraction mécanique des caractères généraux des choses, soit d'après Bacon, comme la détermination des formes constantes des phénomènes, soit d'après J. S. Mill, comme la fixation des rapports de causalité existant entre les faits considérés comme identiques et permanents. Mais c'était là, dit Schiller, vouloir

⁽¹⁾ *Formal Logic*, p. 105-187-188-200-222.

⁽²⁾ *Ibid.*, p. 285.

⁽³⁾ *Ibid.*, p. 112.

⁽⁴⁾ *Ibid.*, p. 128 et suiv. Pour ce qui est des Postulats en général, voir SCHILLER, *Axioms as Postulates* dans *Personal Idealism*, et *Formal Logic*, p. 242 et suiv.

⁽⁵⁾ Notons ici en passant les ressemblances existant entre cette conception des principes de la pensée considérée comme des postulats, et celle d'Émile Meyerson (cf. *Déduction relativiste*, p. 121-133-217 ; *Cheminement de la pensée*, p. 971).

auxquels elle conduit, il n'en est pas de même en logique⁽¹⁾. Comme il est impossible en fait de séparer la forme et le contenu d'une proposition, il faut reconstruire la logique sur une base psychologique.

Le terme grec *λογική*, déclare Schiller, peut être interprété aussi bien dans le sens « d'étude de mots » que dans celui « d'étude de raisonnements ». Cette ambiguïté, dit-il, accompagne la logique tout le long de sa carrière⁽²⁾. Les catégories d'Aristote sont les résultats de réflexions sur les formes de la langue grecque et sont une illustration de cette hypothèse commune aux partisans de la logique que la nature de la pensée se trouve fidèlement reflétée dans l'expression fournie par le langage⁽³⁾.

Toutefois, Aristote lui-même, comme Schiller le montre par ailleurs, est loin de cultiver exclusivement la logique formelle, et de lui accorder la même valeur que les logiciens contemporains. Prédominante en effet dans l'*Herméneia* et dans les *Premiers Analytiques*, elle l'est moins dans les *Topiques*, où les règles générales ne s'appliquent pas à tous les cas particuliers. Ce qui est vrai en général (*ἁπλῶς*), y est-il dit, n'est pas incompatible avec ce qui est faux dans des cas particuliers (*τισιν*). Autrement dit l'universelle affirmative est parfois compatible avec une particulière négative⁽⁴⁾. Par ailleurs, pour nous en tenir à cet exemple, l'universelle affirmative renferme, selon Schiller, une confusion fondamentale : elle peut être interprétée comme énumérative, hypothétique ou universelle. Seul le contexte psychologique permet d'opter dans chaque cas particulier pour l'une ou l'autre de ces interprétations.

Schiller juge que le syllogisme de la logique formelle est « formellement dépourvu de solidité et en fait inapplicable » ; il n'est pas une analyse

(1) Sur la stérilité des idées de logique, cf. aussi MALSBRANCHE, *La recherche de la vérité*, livre III, chap. VII (fin) ; et BERKELEY, *Principles of Human Knowledge*, Introduction (éd. « Every Man », p. 98).

(2) M. BRUNSCHWIG l'a encore rappelé récemment : le terme *lógos* signifie chez Socrate, et en général en grec, à la fois raison et langage (cf. *Le progrès de la conscience*, p. 15). Il en est de même, notons-le, en langue arabe ; ALFARABI en donne des raisons psychologiques intéressantes (cf. mon édition d'ALFARABI, *Ihsa'-el-'Ulum* (احصاء العلوم), *Classification des sciences*, Le Caire, 1931, p. 19 et suiv.

(3) *Formal Logic*, p. 40 ; cf. CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*, section cinquième : « Des abstractions », § 13-14.

(4) Cf. SCHILLER, *Mind*, avril 1914.

jugement matériellement vrai, les logiciens substituent celle d'une proposition formellement valide. Aussi la logique ne s'intéresse-t-elle plus qu'à la validité des rapports entre jugements et se désintéresse-t-elle complètement des moyens réels de vérifier la vérité; elle se réduit à un jeu de pur formalisme tout à fait étranger à la pensée scientifique. Il n'est même plus question de vérité réelle : la logique formelle, n'ayant pas pour objet de vérifier les prétentions à la vérité, celles-ci *passent toutes pour vraies* et sont parfois même élevées au rang de « vérités absolues »!

La logique formelle ne tient pas compte, non plus, du processus suivant lequel on fait une proposition : où, quand, pourquoi, pour qui, par qui telle proposition a été faite : elle rejette ces questions comme étant « extra-logiques »! C'est le divorce entre la logique et la psychologie; dès que l'on veut étudier de plus près les modalités de la pensée, les logiciens poussent des clameurs indignées et prétendent que c'est là de la « psychologie » et une « attaque dirigée contre la dignité de la logique »⁽¹⁾.

Enfin la logique formelle, sans l'avouer, ne tient pas compte du *sens* (*meaning*). Toute proposition a tel sens dans tel contexte; la « forme » verbale doit donc traduire la *nuance* de sens que telle personne veut exprimer. Le sens ne saurait donc être *dépersonnalisé*. S'il l'est, il ne correspond plus à quelque chose de réel et devient purement verbal ou « formel ».

C'est là de la psychologie et il faut en tenir compte dans une logique réelle. Aussi Schiller s'élève-t-il énergiquement, dans sa *Formal Logic*, contre ce verbalisme stérile. Il essaye de démontrer que la logique formelle ne saurait rester étrangère à la « psychologie », c'est-à-dire à la science descriptive de la pensée dans ses manifestations variées et concrètes.

Il examine la logique formelle sous ses différents aspects et y retrouve partout cette erreur fondamentale : la séparation de la forme et de la matière dans les propositions.

Si l'abstraction est légitimée dans les sciences par les résultats pratiques

⁽¹⁾ *Formal Logic*, p. 14. Cette accusation vise des logiciens comme Bertrand Russell, Couturat, Husserl. L'on sait que ce dernier prétend soustraire absolument la logique à la domination de la psychologie. La logique étudie la vérité, non les actes par lesquels les hommes la pensent concrètement; et les actes psychiques par lesquels nous pensons la vérité dépendent essentiellement de la structure de la vérité.

DEUXIÈME PARTIE.

L'HUMANISME COMME ÉPISTÉMOLOGIE.

On peut voir en l'Humanisme une sorte de réaction contre la spéculation intellectualiste qui a caractérisé la plupart des métaphysiques modernes. L'Humanisme, en effet, se constitua au moment où l'on se rendit compte que le développement de la connaissance psychologique et biologique devait transformer l'épistémologie traditionnelle ⁽¹⁾.

Pour éviter de s'occuper de la personnalité humaine et du processus suivi par la pensée dans la recherche de la vérité, les intellectualistes se retranchent, comme dit Schiller, derrière leur citadelle inexpugnable, la logique formelle, et c'est contre cette logique que Schiller va dresser les plus vives critiques. Cela fait l'objet de sa *Formal Logic* (1912).

CHAPITRE PREMIER.

CRITIQUE DE LA LOGIQUE FORMELLE.

SOMMAIRE :

Formalisme. — Verbalisme. — Séparation de la logique et de la psychologie. — Abstraction du sens réel. — Ambiguïté du terme même de logique. — Critique des propositions, du syllogisme, des lois de la pensée, de l'induction. — Défaut du formalisme. — Logique symbolique. — Logistique. — Suppression de toute logique formelle.

Les logiciens admettent comme un article de foi la possibilité d'abstraire de la pensée un ensemble de formes étudiées pour elles-mêmes, indépendamment de leurs applications concrètes ⁽²⁾. Autrement dit les modes de penser sont indépendants de toute contingence. A la notion d'un

⁽¹⁾ Cf. SCHILLER, article : « Pragmatism » (*The Encyclop. britannica*, 2^e édition).

⁽²⁾ SCHILLER, *Formal Logic*, Préf., p. ix.

explique le mieux notre nature⁽¹⁾. » Comme on le voit, plus souvent encore que le Pragmatisme, l'Humanisme insiste sur l'aspect personnel de la connaissance et montre l'importance de la contribution humaine dans la construction de la vérité et, par suite, dans celle de la réalité entière⁽²⁾.

⁽¹⁾ Cité par Spaier dans les *Recherches philosophiques*, III. p. 246.

⁽²⁾ Cf. l'article «Pragmatism» de Schiller, dans l'*Encyclopédie britan.*, 2^e éd.: aussi *Studies*, p. 197.

La prétention de posséder la vérité absolue n'est-elle pas, d'ailleurs, suffisamment réfutée par l'impossibilité de découvrir, dans l'histoire de la philosophie, deux systèmes entièrement d'accord entre eux?

Ainsi, selon l'Humanisme, les systèmes métaphysiques seraient essentiellement des créations personnelles, relatives aux diverses idiosyncrasies de leurs auteurs⁽¹⁾.

Schiller va plus loin : « En dernière analyse, écrit-il, toute métaphysique sincère et convaincue est un poème, et tire son unité ainsi que son attrait esthétique de la conception et de l'imagination de son « auteur » ou « poète »⁽²⁾. Les hommes prennent dans la vie des attitudes différentes parce qu'ils possèdent précisément des tempéraments différents. « Mon tempérament, écrit Fichte, explique ma philosophie »⁽³⁾. Selon W. James, la métaphysique est une œuvre d'art qui consiste à prendre et à rendre les choses conformément au tempérament (*temperamentally*)⁽⁴⁾. D'ailleurs le philosophe, en tant qu'homme, se fie toujours à son tempérament : « Wanting a universe that suits it (his temper) he believes in any representation of the universe that does suit it »⁽⁵⁾. Nietzsche, un autre pragmatiste, écrit à Deussen en 1870 : « Selon toute vraisemblance, nous choisirons et nous aimerons de toutes les philosophies celle qui nous

⁽¹⁾ Cf. SCHILLER, *Why Humanism?* dans *Contemporary British Philosophy* (first series), p. 406 et suiv.

⁽²⁾ *Logic for use*, p. 453-54; « In the last resort every genuine and heart-felt metaphysic is a poem, and derives its unity and esthetic appeal from the personal vision and imagination of its maker or poet » (Grec : ποιητής, celui qui fait, qui crée, ποιεί). Notons ici que les voes que nous venons d'exposer se rapprochent singulièrement de celles du P. Laberthonnière; pour ce dernier, la philosophie est un art : nous ne devons point considérer simplement la philosophie comme « une science faite qui se trouve dans les livres » mais que « philosopher, c'est chercher à savoir vraiment ce qu'on fait en vivant ». Notre conception des choses est ainsi une œuvre d'art, elle manifeste l'état d'âme de celui qui la réalise. Il n'est personne, en définitive, qui ne porte en son esprit « une conception des choses à la lumière de laquelle il se dirige ». Mais il faut « que chacun compose son poème ». Une idée morale ou religieuse « n'a de valeur pratique que pour celui qui la fait sienne, qui se l'incorpore » (cf. *Essais de Philosophie religieuse*).

⁽³⁾ Lettre de Fichte à Reinhold.

⁽⁴⁾ W. JAMES, *A Pluralistic Universe*, p. 135.

⁽⁵⁾ W. JAMES, *Pragmatism*, p. 7.

relève la valeur des notions adoptées depuis longtemps par le sens commun pour régler l'action de l'homme⁽¹⁾.

De même que le Pragmatisme, l'Humanisme est primitivement une méthode, une orientation de la pensée plutôt qu'un système⁽²⁾. Il est plus particulièrement une protestation contre la « déshumanisation » de la logique, œuvre des logiciens qui bannissent de la logique tout ce qui est vie⁽³⁾.

La critique humaniste veut donc d'abord montrer que la logique traditionnelle, en faisant abstraction de l'aspect humain de la pensée, se réduit à un pur verbalisme; elle permet de plus de juger de la valeur des diverses « prétentions-à-la-vérité » (*truth-claims*) qu'ont les divers systèmes philosophiques.

La critique humaniste tend ainsi à diminuer l'importance des subtilités dialectiques, tout en s'attachant à mettre en valeur la notion d'une vérité commune qui viendrait s'appuyer sur l'accord social et qui se trouverait dans une évolution continuelle⁽⁴⁾.

Cette attitude conduit l'Humanisme à combattre les métaphysiques dogmatiques, ayant des prétentions à « la vérité absolue » ou s'appuyant sur des « intuitions » soi-disant *évidentes*⁽⁵⁾. Pour l'Humanisme, au contraire, nulle prétention à la vérité n'est justifiée (*valid*) en tant que telle : toutes les prétentions doivent être vérifiées d'après leurs conséquences.

⁽¹⁾ Cf. *Studies*, p. 185 et suiv.; *Logic for use*, p. 444-445.

⁽²⁾ Schiller donne cette description de l'Humanisme en tant que méthode : « the philosophic attitude which, without wasting thought upon attempts to construct experience *a priori*, is content to take human experience as the clue to the world of human experience, content to take man on his own merits, just as he is to start with, without insisting that he must first be dismembered of his interests and have his individuality evaporated and translated in technical jargon before he can be deemed deserving of scientific notice » (*Humanism*, Pref., p. xxiv).

⁽³⁾ Renan disait que Gervaise arrive parfois du premier coup aux constatations essentielles, alors que des dialecticiens mettent une vie entière pour y aboutir. Schiller n'aurait sans doute pas contredit cette réflexion.

⁽⁴⁾ Cf. *Studies*, p. 38, 316-320; cf. *Logic for use*, p. 149.

⁽⁵⁾ Cf. *Humanism*, p. 36 : « Self-evidence only seems an accident of our state of mind and in no way a complete guarantee of truth. To none do so many things seem so strongly self-evident as to the insane. Much that was false has been accepted as self-evident and no doubt still is ».

En outre, l'Humanisme s'oppose au *Naturalisme*, cette soi-disant philosophie scientifique, matérialiste ou panthéiste, toujours foncièrement monistique et déterministe, qui condamne l'homme à n'être qu'un produit fortuit de l'aveugle et inconsciente nature, un simple accident sans raison d'être ni valeur en soi au cours de l'évolution fatale⁽¹⁾. D'après l'Humanisme au contraire, toute la vie mentale suppose des fins (*all mental life is purposive*)⁽²⁾. « Pour l'humaniste, dit Murray, la meilleure définition de la vie est celle qui la montre comme entièrement téléologique, comme une poursuite rationnelle des fins⁽³⁾. »

L'Humanisme, cela va de soi, est étroitement lié au Pragmatisme. Mais tandis que celui-ci est essentiellement une théorie de la connaissance, l'Humanisme est une attitude philosophique plus générale et plus compréhensive⁽⁴⁾.

Selon James, c'est « un ferment qui demeurera », « un changement de perspective en matière philosophique faisant apparaître les choses comme d'un nouveau centre d'intérêt »⁽⁵⁾.

On peut regarder l'Humanisme comme un développement naturel et logique du Pragmatisme, qui juge de la valeur de la connaissance d'après son utilité. L'Humanisme, en tant que méthode, peut s'appliquer à l'éthique, à l'esthétique, à la métaphysique, à la religion, bref à toutes les sciences⁽⁶⁾. Si les vérités sont utiles, elles ont une valeur certaine pour l'homme, et du moment qu'elles ont de la valeur pour lui, il doit en faire usage⁽⁷⁾. Poser ainsi en principe l'utilité de la connaissance, c'est en quelque sorte humaniser les sciences et supprimer leur prétention à l'absolu et à l'indépendance. Par ailleurs la philosophie humaniste

(1) FLOURNOT, *Archives de psychologie*, 1905.

(2) SCHILLER, *Studies*, p. 10; *Humanism*, p. 54.

(3) MURRAY, *Pragmatism*, p. 71. Sur le caractère téléologique du Pragmatisme en général, voir JAMES, *The Sentiment of Rationality dans Will to believe*; SCHILLER, *Riddles* (1^{re} éd., p. 180).

(4) SCHILLER, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, article cité; cf. aussi MURRAY, *Pragmatism*, p. 71.

(5) W. JAMES, *Meaning of truth*, p. 121.

(6) SCHILLER, *Studies*, p. 16.

(7) Schiller a répondu lui-même aux objections que soulevait cette théorie; cf. plus loin, 2^e partie, chap. IV et *Logic for use*, p. 157.

intrinsèque avec notre vie⁽¹⁾. Peu importe d'ailleurs que la réalité à laquelle notre connaissance « correspond » soit « fait » absolu ou « pensée » absolue : on ne saurait l'atteindre du point de vue humain⁽²⁾. Pour l'épistémologie humaniste, les vérités dites éternelles sont des postulats, des demandes que nous faisons à propos de notre expérience en vue de rendre notre monde approprié à y vivre⁽³⁾.

Tout en se réclamant du Relativisme, l'Humanisme se refuse à être assimilé au Scepticisme. Aux yeux de l'Humanisme les réalités relatives suffiraient à l'homme; et c'est l'Absolutisme⁽⁴⁾ que l'Humanisme accuse de scepticisme; car aussitôt que la réalité est conçue comme absolue, elle apparaît comme inaccessible à l'homme⁽⁵⁾.

Par ailleurs, la philosophie humaniste diffère du Positivisme : d'une part, elle admet volontiers que la connaissance humaine est adéquate aux besoins humains; d'autre part, au lieu de rejeter complètement les métaphysiques, elle les critique et insiste sur le fait que toute hypothèse mérite d'être éprouvée du moment qu'elle présente un intérêt humain.

Malgré la ressemblance de certaines formules, et bien qu'A. Comte, par la création de la sociologie et de la « religion de l'Humanité », ait entrepris de combler le fossé qu'il avait creusé entre l'esprit et le cœur, la vérité et la valeur, le positivisme, qui n'arrive pas à se débarrasser de ses préjugés anti-métaphysiques, semble rester finalement étranger au point de vue humaniste⁽⁶⁾.

⁽¹⁾ Spinoza. à en croire Schiller, paraît avoir tenté d'éliminer les valeurs humaines de la métaphysique (*Éthique*, fin du 1^{er} livre) bien qu'il y ait échoué (cf. SCHILLER, *Reality, Fact and Value*, dans *Congrès de Philosophie*, Sorbonne, 1921, p. 125).

⁽²⁾ Cf. *Studies*, p. 455.

⁽³⁾ Cf. *Humanism*, p. 33; *Axioms as postulates*, § 48 dans *Personal idealism*, édité par Henry Sturt, 1902.

⁽⁴⁾ Schiller fait allusion ici à des philosophes comme Bradley.

⁽⁵⁾ Cf. *Studies*, p. 181 : « Absolute truth as conceived by Absolutism is not merely useless as a criterion of our truth, because we do not possess it and cannot compare it with our truth or estimate where and to what extent our truth falls short of its divine archetype. It is positively noxious... and pregnant with self-destructive consequences. »

⁽⁶⁾ Cf. ROSEN, *Signification et valeur du Pragmatisme*, dans *Revue philosophique*, juillet 1912.

effet, un rajeunissement conscient du relativisme critique de Protagoras et il fait explicitement appel à sa maxime : « L'homme est la mesure de toutes choses. » Cette maxime serait une ébauche d'une doctrine pragmatiste ⁽¹⁾ et humaniste : aux jugements d'existence elle substitue les jugements de valeur et ne conçoit la vérité que sous la forme « instrumentale ». Pour Schiller, la philosophie de Protagoras est le fruit d'une riche expérience humaine. C'est parce qu'il est frappé par les contradictions qui se manifestent dans le domaine de la spéculation pure, et plus encore par l'opposition entre l'opinion sociale et l'aspiration de l'individu, que Protagoras aboutit à considérer l'homme comme la mesure de toutes choses. Il affirme ainsi, selon Schiller, l'autonomie spirituelle et civique de l'homme en face de tous les individus qui constituent un groupe social; il se trouve aussi en opposition avec les physiologues et les théologiens d'alors et inaugure une ère nouvelle dans l'histoire de la pensée philosophique ⁽²⁾.

L'Humanisme essaie donc de ramener la philosophie à la considération de la pensée et montre que celle-ci est toujours individuelle. Il prend l'expérience humaine comme point de départ et comme but de toute spéculation ⁽³⁾.

L'Humanisme représente, de son propre aveu, un relativisme qui rejette le caractère transcendant attribué au vrai et au réel. Par là, il s'oppose à toutes les formes de l'absolutisme métaphysique ou épistémologique. Cet absolutisme méconnaît en effet le rapport entre le réel et l'homme; et, en prétendant dépasser les relativités humaines, il perd toute signification, puisque l'absolu absorbe forcément toutes les distinctions et les différences qui sont la trame même de notre existence ⁽⁴⁾.

En suivant la voie tracée par Hegel, l'idéalisme se renferme toujours dans le cercle de la dialectique. Quant au réalisme, son attitude épistémologique coïncide au fond, avec celle de l'idéalisme absolu : l'un et l'autre avaient essayé de concevoir la réalité dernière comme étant complètement « indépendante » de notre connaissance, sans aucun rapport

⁽¹⁾ ROUS, *La pensée grecque*, p. 174-75.

⁽²⁾ Schiller, dans *Mind*, janv. 1911; cf. *Studies* (Essay II): *Plato or Protagoras?* 1908.

⁽³⁾ *Humanism*, Préface, p. xx; *Ib.*, p. 17-19; cf. *Studies*, p. 457.

⁽⁴⁾ Cf. FLOUROT, *Archives de psychologie*, 1905.

En plaçant l'homme au centre de l'univers intellectuel, et en rattachant la science et la littérature à la vie humaine et à ses fins, l'Humanisme de Schiller serait intimement lié à l'Humanisme classique de la Renaissance⁽¹⁾. Cet humanisme constitue essentiellement une tentative faite pour émanciper la pensée et la culture de ce qui représentait, à ses yeux, l'étroite routine scolastique. Il serait de la sorte inclus dans l'Humanisme philosophique dont il est une manifestation.

D'ailleurs, au ¹^e siècle avant J.-C. et, par conséquent, bien avant la Renaissance, le mouvement intellectuel commencé déjà par les sophistes et continué par Socrate, peut être regardé comme annonçant l'Humanisme « Schillérien », en ce sens qu'il représentait une réaction contre la spéculation abstraite et stérile des auteurs de cosmogonies mythiques⁽²⁾. L'Humanisme de Schiller, ennemi du pédantisme et du jargon technique, lesquels détruisent la spontanéité et la fraîcheur de la pensée, s'oppose au « scolasticisme » et à la tendance qu'ont souvent les philosophes de penser loin du monde et de la vie⁽³⁾. On pourrait aussi interpréter l'Humanisme, avec Schiller lui-même, comme un néo-Protagorisme. Il est, en

⁽¹⁾ Nous suivons ici, en partie, l'article de Schiller sur l'Humanisme dans *The Encyclopedia of Religion and Ethics* de Hastings, cité plus haut au début du chapitre 1.

⁽²⁾ M. André Chanmeix a signalé des ressemblances entre la personnalité de James et celle de Socrate (*Revue des Deux Mondes*, 15 oct. 1910). On pourrait faire un rapprochement analogue entre M. Schiller et le sage grec : mais seulement en ce qui concerne leur souci commun, d'une part, de ne pas perdre de vue les choses humaines. et d'autre part, de ne pas s'écarter de l'utilité considérée comme critère de la vérité. Ce dernier point de vue semble répondre à une des tendances les plus essentielles de la pensée grecque en général (cf. PLATON, *Charmide*, tr. A. Croiset, éd. Budé 167 b, note 1, p. 70 ; cf. aussi *Id.*, *Lysis*, 205 d et note, même édition).

⁽³⁾ Il est intéressant de noter que l'attitude de Descartes, faite de mépris à l'égard du professionnalisme de l'École et des « doctes », ressemble à celle de Schiller à l'égard de la sécheresse de ceux qu'il appelle « The Brahmins of the Academic caste » (*Humanism*, 2^e éd., 22). « Il me semblait, dit Descartes, que je pourrais rencontrer beaucoup plus de vérité dans les raisonnements que chacun fait touchant les affaires qui lui importent et dont l'événement le doit punir bientôt après s'il a mal jugé que dans ceux que fait un homme de lettres dans son cabinet touchant des spéculations qui ne produisent aucun effet et qui ne sont d'aucune conséquence sinon que peut-être il en tirera d'autant plus de vanité qu'elles seront plus éloignées du sens commun » (*Discours*, 1^{re} partie).

CHAPITRE II.

CARACTÈRES GÉNÉRAUX DE L'HUMANISME DE SCHILLER.

SOMMAIRE :

Le point de vue de l'Humanisme. — L'Humanisme philosophique et les mouvements humanistes précédents. — La Renaissance. — Les Sophistes et Socrate. — Néo-Protagorisme : « L'homme est la mesure de toutes choses ». — Relativisme et Absolutisme. — Idéalisme et Réalisme. — Positivisme. — Naturalisme. — Théologie de l'Humanisme. — Humanisme et Pragmatisme. — Épistémologie et critique des prétentions à la vérité. — L'Humanisme et la Métaphysique.

L'Humanisme, selon F. C. S. Schiller, consiste à « se rendre compte que le problème philosophique concerne des êtres humains, s'efforçant de comprendre un monde d'expérience humaine, avec les ressources de l'esprit humain »⁽¹⁾.

Cette simple façon de voir impliquerait, selon l'auteur, toute une renaissance de la pensée philosophique. Elle tendrait en quelque sorte, à la « réhumanisation », de la pensée et de l'univers après leur longue mécanisation sous l'influence des sciences physiques et naturelles, celles-ci mal comprises, au cours de la seconde moitié du XIX^e siècle. D'après l'*Humanisme* de Schiller et le *Pragmatisme* de James, l'homme tout entier, pour reprendre l'expression de M. Bergson, compte; « il compte même pour beaucoup dans un monde qui ne l'écrase plus de son immensité. Les choses et les faits dont se compose notre expérience constituent pour nous un monde *humain*, relié sans doute à d'autres, mais si éloigné d'eux et si près de nous que nous devons le considérer, dans la pratique, comme suffisant à l'homme et se suffisant à lui-même »⁽²⁾.

écrits destinés à soutenir les thèses essentielles du Pragmatisme. C'est de cette activité que sont sortis les nombreux livres, articles et discussions que nous aurons l'occasion de citer dans notre exposé sur l'Humanisme, et dont on trouvera la bibliographie à la fin de ce travail.

⁽¹⁾ SCHILLER, *Studies in Humanism*, p. 12.

⁽²⁾ HENRI BERGSON, *La Pensée et le Mouvant*, p. 271.

Depuis 1930, année où de jeunes écrivains, disciples de Babbitt et de More ont fait paraître une série d'essais : *Humanism and America*, d'assez vives discussions se sont engagées entre les partisans de l'Humanisme et ceux du Naturalisme. M. Lamson a publié en 1930 *The New Humanism* où sont exprimées, selon Schiller, « les idées intellectuelles d'un communiste moderne ayant une conscience de classe hautement développée »⁽¹⁾.

Enfin M. Louis Mercier a publié encore une nouvelle étude intitulée *The Challenge of Humanism, an essay in comparative criticism*, 1933⁽²⁾. D'après lui, la destinée de la civilisation dépend d'une option suprême : ou le naturalisme avec sa négation d'une loi supérieure aux individus et aux nations, avec sa tendance à l'éparpillement de la personnalité et au despotisme social, ou l'humanisme, avec le dualisme qu'il comporte, son affirmation de la personnalité responsable « vis-à-vis d'une loi supérieure à elle-même, loi que l'homme doit découvrir, volonté supérieure avec laquelle il doit harmoniser sa volonté naturelle ».

Ainsi les emplois faits du mot humanisme sont nombreux et d'apparence disparate. Ce mot semble connaître en ce moment un regain de faveur qui n'est peut-être pas sans raison⁽³⁾. Mais selon la remarque de M. Emmanuel Leroux⁽⁴⁾, les sens donnés à ce mot ne sont pas aussi opposés les uns aux autres qu'on pourrait le croire : toutes ces doctrines reposent, semble-t-il, sur un fond d'idées commun, et le Pragmatisme Humaniste ne l'aurait pas, croyons-nous, contesté. Nous nous bornerons toutefois à étudier ici l'Humanisme d'après l'œuvre de F. C. S. Schiller⁽⁵⁾.

⁽¹⁾ Cf. *Mind*, avril 1931, p. 256.

⁽²⁾ Cf. *Revue philosophique*, mars 1934, p. 298.

⁽³⁾ Tout dernièrement, au 11^e Congrès de l'Association Guillaume Budé (24-27 avril 1935), l'Humanisme a fait l'objet d'une section spéciale.

⁽⁴⁾ Dans A. LALANNE, *Vocabulaire*, III, p. 62.

⁽⁵⁾ Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) a d'abord été élève à la Public School de Rugby, puis étudiant au Balliol College; il devint plus tard « fellow » et « tutor » du Corpus Christi College (Oxford) enfin Membre de l'Académie Britannique. En dernier lieu, Schiller enseigna la philosophie en Amérique, à la Southern Californian University; et c'est à Los Angeles qu'il est mort, au mois d'août 1937.

Il écrivit en 1891, sous le pseudonyme « A Troglodyte », l'un des essais les plus hardis sur la métaphysique de l'évolution; ce premier ouvrage portait le titre *Riddles of the Sphinx*. Dès les toutes premières années de ce siècle, il se fit connaître par des

son *Humanism*, London, 1903)⁽¹⁾. Cette interprétation a été approuvée par William James dans un article intitulé *Essence of Humanism*⁽²⁾ et dans son *Pragmatism*, 1907 (Lectures VI et VII)⁽³⁾.

Par la suite, le mot fut employé par Mackenzie dans un sens trop vague, pour désigner simplement «l'intérêt pour l'homme» (*interest in man*)⁴. Dans l'étude des textes théologiques, certains écrivains laïques opposent souvent, humanisme à surnaturalisme. Nombre d'écrivains, en Angleterre et ailleurs, ont récemment employé ce terme, mais en le prenant chaque fois dans un sens qui leur est personnel. Citons, entre autres, Balfour, dans son *Theism and Humanism*, 1915⁽⁵⁾, où il semble désigner par «humanisme», non une théorie particulière, mais plutôt toutes les choses caractéristiques de l'homme, telles que la recherche du vrai, le goût du beau, l'effort vers le bien. Citons aussi de Georges Sarton une étude parue en 1924 sous le titre *The New Humanism*⁽⁶⁾ où il soutient l'idée de la solidarité de toutes les sciences dans la civilisation moderne.

Ch. Andler a intitulé l'*Humanisme Travailiste* (1927) un recueil d'essais où il esquisse le programme d'un «haut enseignement ouvrier». M. Louis Mercier a publié en 1929 une étude sur le *Mouvement humaniste aux États-Unis*, où il étudie les idées de certains écrivains américains comme Irving Babbitt, Paul Elmer, W. Brownell, qui défendent dans l'enseignement une sorte de classicisme rationnel, qui met le grand ressort de l'art et particulièrement de la littérature, dans l'opposition entre la «volonté supérieure» de l'homme et sa nature animale⁽⁷⁾.

M. Walter Lippmann, en 1929, a écrit *A Preface to Morals*, où il expose une morale présentée comme étant celle de l'humanisme, qu'il oppose au théisme.

⁽¹⁾ Cf. SCHILLER, *Studies in Humanism*, 1907.

⁽²⁾ Publié dans *Journ. of Phil.*, 1905 et reproduit dans *The Meaning of Truth*, 1910.

⁽³⁾ Cf. aussi MORRAY, *Pragmatism*, p. 71 et suiv.

⁽⁴⁾ Cf. C. R. (*Mind*, XVI, 606) de MACKENZIE, *Lectures on Humanism*, 1907.

⁽⁵⁾ Cf. C. R. (*Mind*, avril 1916).

⁽⁶⁾ Extrait d'*Isis*, n° 16, vol. VI (I), 1924.

⁽⁷⁾ Cf. EMM. LEROUX dans A. LALANDE, *Vocabulaire de la Philosophie*, t. III (supplément), p. 61 et suiv.

PREMIÈRE PARTIE.

L'HUMANISME.

CHAPITRE PREMIER.

L'HUMANISME : SES DIFFÉRENTS SENS.

L'Humanisme désigne en général tout système de pensée ou d'action s'occupant davantage des intérêts humains que de ce qui est au-dessus de l'homme ou au-dessous : d'une part, des choses super-naturelles, ou des abstractions; de l'autre, des besoins animaux auxquels il participe, mais qu'il dépasse. Le terme vise d'abord particulièrement le mouvement de pensée, source de progrès intellectuels, scientifiques ou sociaux, qui, avec la Renaissance, fut une sorte de protestation contre l'esprit d'autorité et de tradition alors tout-puissant dans la littérature et la théologie.

L'usage proprement philosophique du terme d'Humanisme est toutefois de date récente ⁽¹⁾. On le rencontre incidemment comme synonyme d'Anthropomorphisme, par opposition à Naturalisme, dans le livre de A. Seth Pringle-Pattison, *Man's place in the Cosmos* ⁽²⁾. Ce mot a été d'autre part employé par Caldwell lorsqu'il parlait de l'Éthicisme d'Eucken ⁽³⁾.

F. C. S. Schiller avait le premier (1903) proposé d'appliquer ce terme d'une manière systématique, aux formes plus étendues du Pragmatisme dans le sens où l'entendaient lui-même et William James dans *The Will to Believe* ⁽⁴⁾, puisque, nous le verrons dans le chapitre suivant, Schiller a défini l'Humanisme en l'opposant à l'Absolutisme (voir la Préface de

⁽¹⁾ Cf. SCHILLER : « Humanism », dans *The Encyclopedia of religion and Ethics* de Hastings, 1897, vol. VI, p. 830.

⁽²⁾ London, 1937, p. 61.

⁽³⁾ Cf. *Mind*, New Series, 1900, p. 436.

⁽⁴⁾ New York et London, 1896; voir la Préface.

L'HUMANISME DE F. C. S. SCHILLER

PAR

OSMAN AMINE.

AVANT-PROPOS.

Une grande partie de l'œuvre de F. C. S. Schiller est dirigée contre les Néo-légéliens et les Absolutistes anglais et américains. Ses premiers essais : *Humanism* et *Studies in Humanism* se présentent sous des aspects assez variés.

Toutefois, lorsque l'on examine son œuvre de près, l'on est tout surpris de retrouver, sous cette diversité apparente, une doctrine systématique et cohérente. C'est ce que nous allons essayer de montrer au cours de ce travail.

Nous diviserons notre étude en trois parties. Dans la première, un court chapitre traitera des différentes acceptions du mot « humanisme », tel qu'il se trouve ailleurs que chez Schiller. Ce chapitre aura, entre autres objectifs, celui de fixer la place occupée par ce philosophe dans le mouvement humaniste. Un deuxième chapitre exposera, d'une façon générale, les caractéristiques de l'Humanisme de Schiller. Nous y montrerons en quoi la doctrine qui nous occupe se distingue des autres systèmes philosophiques et en quoi elle s'y rattache.

Nous ne manquerons pas, dans la partie qui suivra, d'étudier l'Humanisme comme épistémologie⁽¹⁾, de même que, dans la dernière partie, nous l'aborderons en tant que métaphysique.

Nous aurons soin, d'ailleurs, d'examiner en cours de route, certains problèmes dont l'importance nous a paru capitale, afin, précisément, de montrer la part d'originalité contenue dans la philosophie de Schiller.

Nous terminerons par un essai touchant les implications métaphysiques qu'il nous sera permis de tirer de cette philosophie.

⁽¹⁾ Nous prenons le terme « épistémologie » dans le sens anglais, soit comme synonyme de « théorie de la connaissance ». Sur cet emploi, voir le *Vocabulaire philosophique* de M. Lalande, I, p. 211; III, p. 45.

CONTENTS OF THE EUROPEAN SECTION :

	Pages.
'Iḥmān 'Amin : L'Humanisme de F. C. S. Schiller.....	67
Félix Weil : Victor Hugo et Richard Wagner : Leurs conceptions dra- matiques	119
E. H. Paxton : A suggestion for the transliteration of the Arabic language.	131
S. A. Ḥuzayyin : Egyptian University Scientific Expedition to S. W. Ara- bia [preliminary note on main results].....	137
Schacht and Meyerhof : On the text of our recent publication.....	145

CONTENTS OF THE ARABIC SECTION :

Ivanov : Memoirs relating to the Mahdist Fatimid movement	89
'Amin Al <u>Kholi</u> : Rhetoric and Psychology	135
Ibrāhīm 'Amin : Persian Legends in al Djahiz's <i>Al Bayān</i> et <i>Al Tabayn</i> and <i>Al Ḥayawān</i>	169
S. A. Ḥuzayyin : Preliminary Report on the Expedition of the Egyptian University to Yemen and Hadramaut.....	187
'Amin Al <u>Kholi</u> : Observations on a recent edition of the correspondence of Ibn Buṭlān and Ibn Riqdān	221

LE CAIRE. — IMPRIMERIE DE L'INSTITUT FRANÇAIS D'ARCHÉOLOGIE ORIENTALE.

BULLETIN
OF
THE FACULTY OF ARTS
OF THE UNIVERSITY OF EGYPT



VOL. IV. PART. 2
DECEMBER 1936

The Bulletin of the Faculty of Arts is issued twice a year,
in May and December. Price per copy 10 P.T. post free.

All communications are to be addressed
to the Secretary of the Faculty of Arts, Giza, Egypt.



Bibliotheca Alexandrina



0542805